
سعيد عبيدي
قراءات في كتب الحداثة
والإسلام السياسي
صفحات
SAFAHAT

قراءات في كتب الحداثة
والإسلام السياسي

إن تناول موضوع الإسلام السياسي ومسألة الحداثة في ضوء متغيرات الساحات العربية المختلفة اليوم وفي مقدمتها احتلال حركات الإسلام السياسي مواقع الصدارة والقيادة في عدد من البلدان التي شهدت تحولات في نظامها السياسي على اختلاف درجات ونوعية هذه التحولات من بلد إلى آخر أصبح أكثر ضرورة بهدف فهم هذه المواضيع وتشريحها وإعادة الاعتبار لمفاهيم العقلانية والواقعية فى مجالات الفكر والسياسة والدين.

ويضم هذا الكتاب مجموعة من القراءات لمؤلفات كتبت أو أعيد طبعها في السنوات الأخيرة لمفكرين انشغلوا بشكل عام بالإسلام السياسي، من حيث مساره التاريخي، وبداياته، وانعطافاته، وقضاياه، ونمط ثقافته السياسية بما تتضمنه من مواقف واتجاهات تقييمية حول الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والتعددية، والحداثة، والعلمانية، وحقوق الإنسان، والمسألة النسائية، ومسالة الهوية والتعدد اللغوي والثقافي سواء في المشرق العربي أو في المغرب.

أقدم هذا الكتاب وأنا كلي أمل في أن يكون مساهمة في تسليط الضوء على جوانب من الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها، وأن يقدم إجابات عن أسئلة أثارت الكثير من الجدل في أزمنة كان يحرم فيها الحديث عن مثل هذه القضايا من قبيل تحرر المرأة وحقوق الإنسان وحقوق التدين والحداثة بشكل عام.





www.darsafahat.com


ISBN 978-9933-572-01-3
9789933572013

قــــراءات فـــي
كتب الحداثة والإسلام السياسي

قراءات في
كتب الحداثة والإسلام السياسي

الكاتب : سعيد عبيدي

الإصدار الأول 2017 م

عدد الصفحات: 144 / القياس: 14.5 × 21.5

ISBN: 978-9933-572-01-3



سورية - دمشق - ص.ب 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
موبايل: 818 411 991 00963
info@darsafahat.com
الإمارات العربية المتحدة - دبي
ص.ب: 231422
جوال 942 442 528 00971
Darsafahat.pages@gmail.com

الإشراف العام: يزن يعقوب
www.darsafahat.com
facebook.com/darsafahatyazan

الكاتب:
سعيد عبيدي

قــــراءات فـــي
كتب الحداثة والإسلام السياسي



2017

المحتويات

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه

أما بعد،

إن النبش في موضوع الحداثة باعتبارها ثورة على المألوف، وخروج على الثابت المتوارث، وفهم متعدد للنص وفق تأويلات متعددة، وغيرها، لا يراد به الخروج عن الإسلام، أو الطعن فيه، كما يفهم البعض، وإنما يراد به التفرقة بين الإسلام الدين، والإسلام الدولة، فانتقاد الثاني لا يعني الكفر بالأول أو الخروج عليه، ففي الثاني ستجد كثيراً يقال أو يعترض عليه، حتى في أعظم أزمنته، بينما لا تجد في الأول إلا ما تنحني له تقديساً وإجلالاً وإيماناً خالصاً، فأنت تملك أن تفصل بين الإسلام الدين، والإسلام الدولة، حفاظاً على الأول، حين تستنكر أن يكون الثاني نموذجاً للإتباع، أو حين يعجزك أن تجد صلة واضحة بين هذا وذاك، فالأول رسالة والثاني دنيا، وقد أنزل الله في الرسالة ما ينظم شؤون الدنيا في أبواب، وترك للبشر أبواباً دون أن يفرط في الكتاب من شيء، وإنما يترك لهم أموراً تختلف باختلاف الأزمنة، لا يترك لهم فيها إلا قواعد عامة، إن اتسع أفقهم أخذوا من غيرهم وتأقلموا مع زمانهم، دون خروج على صحيح الدين أو كفر به.

إن الحداثة في جوهرها ثورة على التراث القديم، تراث الماضي وحتى الحاضر من أجل خلق تراث جديد، والحداثة اليوم تمس كل المجالات إذ نجدها في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج والاجتماع...الخ، لا وطن لها، أو على الأقل لم تعد محصورة ولا قابلة للحصر، في رقعة من الأرض، إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع النسبية معه، بهدف الوصول إلى تراث جديد نصنعه، فالحداثة اليوم

ديدن الحياة في كل مجال، فهي ضرورية لإنتاج المعرفة، ضرورية للتجديد والاجتهاد في كل ميدان، في ميدان الدين كما في ميادين العلم والفلسفة والسياسة والاجتماع والاقتصاد.

إن تناول موضوع الإسلام السياسي ومسألة الحداثة في ضوء متغيرات الساحات العربية المختلفة اليوم وفي مقدمتها احتلال حركات الإسلام السياسي مواقع الصدارة والقيادة في عدد من البلدان التي شهدت تحولات في نظامها السياسي على اختلاف درجات ونوعية هذه التحولات من بلد إلى آخر أصبح أكثر ضرورة بهدف فهم هذه المواضيع وتشريحها وإعادة الاعتبار لمفاهيم العقلانية والواقعية في مجالات الفكر والسياسة والدين.

ومما يمكن التوصل إليه بعد النظرة الأولى إلى هذه الحركات هو رصد بعض التحولات في السلوك السياسي العام لحركات الإسلام السياسي في مواجهة حملات النقد التي تتعرض لها من قبل القوى الحداثية والاتجاهات الليبرالية، المحلية والغربية على السواء، والتي تمحورت حول شعارها "الإسلام هو الحل"، الذي تم رفعه في الماضي، بهدف التهرب من تقديم أي فكرة عن البرنامج السياسي والاقتصادي الذي تدافع عنه وتحاول تنفيذه على أرض الواقع. فهل يعني تراجع هذا الشعار عن موقع الصدارة أن هذه الحركات أصبحت تعطي الأولوية للبرنامج السياسي القابل للجدل والنقد أسوة بغيرها من التنظيمات السياسية؟ لكن يبدو أنه رغم تراجع شعار "الإسلام هو الحل" عن واجهة التحرك لدى حركات الإسلام السياسي فقد ظل أساسا ورافعة للخطاب السياسي لتلك الحركات، ولعل حرصها على استبعاد الإسلام عنوانا معلنا لها، هو المؤشر الأساسي إلى إدراكها أن تغيير الواجهة أمر هام لتقديم نفسها للجماهير التي تتوجس خيفة من كل الإيديولوجيات الشمولية، هكذا رأينا إخوان مصر يؤسسون حزب الحرية والعدالة، فيما اختار السلفيون الانضواء تحت لواء حزب النور، وفي السياق ذاته اختار إخوان ليبيا اسم حزب العدالة والبناء عنوانا للحزب الذي أسسوه للتعبير عن مواقفهم في بناء ليبيا ما بعد الجماهيرية...

في هذا الإطار يأتي كتابي هذا والذي يضم مجموعة من القراءات لمؤلفات كتبت أو أعيد طبعها في السنوات الأخيرة لمفكرين انشغلوا بشكل عام بالإسلام السياسي، من حيث مساره التاريخي، وبداياته، وانعطافاته، وقضاياه، ونمط ثقافته السياسية بما تتضمنه من مواقف واتجاهات تقييمية حول الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والتعددية، والحداثة، والعلمانية، وحقوق الإنسان، والمسألة النسائية، ومسالة الهوية والتعدد اللغوي والثقافي سواء في المشرق العربي أو في المغرب.

أقدم هذا الكتاب وأنا كلي أمل في أن يكون مساهمة في تسليط الضوء على جوانب من الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها، وأن يقدم إيجابات عن أسئلة أثارت الكثير من الجدل في أزمنة كان يحرم فيها الحديث عن مثل هذه القضايا من قبيل تحرر المرأة وحقوق الإنسان وحقوق التدين والحداثة بشكل عام.

الإسلام السياسي: صوت الجنوب

/ فرانسوا بورجا

في أواخر سنة 2001 صدر في طبعة ثانية عن دار العالم الثالث للنشر والتوزيع وبتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة كتاب "**الإسلام السياسي: صوت الجنوب**" للمفكر الفرنسي فرانسوا بورجا، وقد قام بترجمة هذا الكتاب الدكتورة لورين زكري في حين قدم له نصر حامد أبو زيد. وفرانسوا بورجا من مواليد إحدى مناطق جبال الألب عام 1948، درس القانون في جامعة كرونوفل، عمل أستاذاً للقانون في جامعة قسنطينة بالجزائر في الفترة الممتدة بين 1973 و1980، ثم عاد بعد ذلك إلى فرنسا وعين باحثاً في الهيئة القومية للبحث العلمي، انتقل إلى مصر وأقام فيها خمس سنوات في الفترة الممتدة بين عامي 1989 و 1994، حيث عمل باحثاً في المركز الفرنسي للعلوم الاجتماعية، صدر له عدة كتب من أبرزها: الإسلام السياسي في زمن القاعدة، وجهاً لوجه مع الإسلاميين، إلى غير ذلك من المؤلفات الأخرى التي ترجمت إلى لغات عديدة منها اللغة العربية.



وهذا الكتاب يقع في 432 صفحة من الحجم الكبير، قسمه صاحبه إلى ستة فصول طويلة يندرج تحت كل واحد منها أكثر من عشرة محاور، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة، كان هدف فرانسوا بورجا من وراء

تأليفها كما يظهر من المقدمة هو الرغبة في تقديم مساهمة من أجل "تصحيح الخطأ الكبير الذي وقعت فيه الرؤية الغربية والتي ظلت طوال الثمانينات عاجزة عن فهم تبلور الإسلام السياسي؛ فالغرب كان يكرر نفس الموقف الذي اتخذه في الخمسينيات أمام صعود القوميات، وبذلك ظل تفسيره قاصرا عن فهم الإسلام السياسي؛ إذ لم ير في بوادر الاحتجاج الإسلامي سوى مظاهر صحوة الموت لتقاليد بالية تحتضر، ولكن الأمر كان يتعلق بشيء مختلف تماما؛ ذلك أن هذه اللحى وهذه الحجب لا تخفي وراءها كائنات غريبة هابطة إلينا من المريخ، بل إننا لا نستطيع أن نلصق بهؤلاء الأشخاص صفة التعصب أو التطرف فليسوا سوى خلفاء للقوميين، إنهم اللاعبون الجدد في حلبة السياسة وسنضطر يوما للاعتراف بذلك."(1)

في الفصل الأول **"التشدد الإسلامي والأصولية والإسلام السياسي: حول صعوبة التسمية"** أكد الكاتب أن هذه المصطلحات ظلت تتردد لفترة طويلة سواء في كتب المتخصصين أو في الكتابات الصحفية لتصف الاضطرابات التي تضاعفت في البلدان الإسلامية في الآونة الأخيرة، وأكد أن هذه الصعوبة في التسمية والمفهوم ترجع إلى الصعوبة الواضحة التي نواجهها عندما نحاول فهم هذه الظاهرة سواء فيما يتعلق بخصوصيتها أو بتنوعها.

كما ألمح الكاتب في بداية هذا الفصل إلى تعدد أشكال الخطاب السياسي في الأوطان الإسلامية، والتي ترتبط دائما بالتقاليد أكثر من ارتباطها بغيرها، بل يمكن القول إن كل هذه الأنواع من الخطاب التقليدي ليس لها علاقة مباشرة بالإسلام، بل إن علاقتها بالإسلام السياسي أضعف، وبالتالي فمن الممكن التمييز بل والفصل غالبا بين أوجه السلوك التقليدية وبين الإسلام السياسي، وإذا كان تيار الإسلام السياسي قد قام بحشد بعض فئات المجتمع التقليدي فإن ذلك لا يقلل من أهمية عملية التمييز الجوهرية، فالتقليديون عكس الإسلام السياسي لا يؤسسون مشروعا سياسيا حسب قول الكاتب لأنهم

1- فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 2001، ص: 21-22.

يميلون ببساطة إلى كل ما هو محافظ، فالعلاقة الخاصة القائمة بين التقليديين والدين تنبع من أن السلوكيات التقليدية تراهن بطبيعتها على الأخلاق: أي على حجاب المرأة، وتربية البنات، والبر بالوالدين، واحترام المراتب الاجتماعية.

وبانتقال الكاتب إلى الحديث عن الأصولية وعلاقتها بالإسلام السياسي أشار إلى أن جميع المنتمين إلى تيار الإسلام السياسي يمكن اعتبارهم أصوليين؛ أي أنهم جميعا من أنصار العودة إلى الآيات القرآنية وإلى السنة النبوية لكي يستمدوا منها الإطار المرجعي الأخلاقي والاجتماعي والسياسي للنهضة الإسلامية، ولكن هذا لا يمنع من أن هذين الاتجاهين يختلفان فيما يتعلق بأساليب العمل؛ فبينما يتخذ المذهب الأصولي في بعض الأحيان موقف الارتياب من المعاصرة يتقبل تيار الإسلام السياسي صراحة المعاصرة ومظاهرها التكنولوجية. كما أن هذا الأمر يصبح أكثر وضوحا فيما يتعلق بالدولة والسياسة؛ فإذا كان الفكر الأصولي يتجاهل مثل هذه الأدوات فإنها في صميم ما يهتم به التيار الإسلامي، الذي يرى أن الاستيلاء على السلطة من أعلى هو المرحلة الضرورية لإقامة "يوتيبيا" يشاركهم فيها إلى حد كبير المذهب الأصولي.

وفي هذا الفصل دائما أشار فرانسوا بورجا إلى وجود مراقبين خارجيين ما يزالون حتى الآن يخلطون بين العروبة أو القومية العربية والإسلام السياسي في حين أنه حدث للقومية العربية في الأوطان الإسلامية تطور لم يفهمه هؤلاء المراقبين؛ فقد مرت من مرحلة التمسك بها دون قيد أو شرط من جانب جمال عبد الناصر ومعمر القذافي إلى رفضها الصريح من جانب تيار الإسلام السياسي لتعلن بذلك القطيعة بين هذين التيارين. ودون سابق إنذار عاد بنا الكاتب إلى الجذور الأولى للإسلام السياسي في العصر الحديث، معتبرا الشرارة الأولى له كانت في مصر عندما بدأ أنصار العودة إلى الإسلام الرسمي التقليدي مغامرتهم في خوض مجال النشاط السياسي، والذي ظل مهجورا لفترة طويلة مطالبين بحل مشاكل العصر أخلاقيا ودينيا، أي عندما وفر كل من حسن البنا وسيد قطب للمشروع الإصلاحي "الوقود التنظيمي" و"الطموح السياسي"

الذي كان ينقصه، وعندما جعلا من الاستيلاء على السلطة هدفا على رأس أهدافهم رافعين شعار "نحن إخوة في الإسلام، نحن الإخوان المسلمون".

وعن علاقة الإسلام السياسي بمصطلحي التشدد والتطرف ذكر الكاتب أنه مع مرور الوقت تزايد استخدام هذين المصطلحين في الحقل الديني للإشارة إلى أولئك الأصوليين الذين تتميز قراءتهم للأصول المقدسة بأكبر قدر من التصلب والجمود والحرفية، وبالتالي يتميز موقفهم بأكبر قدر من التحفظ تجاه محاولات التجديد في مجال التأويل الذي يمثله الاجتهاد الإسلامي. وبحياد بيّن أكد فرانسوا بورجا أن ما يطلق عليه اسم "العنف الديني" أصبح غطاء في معظم الأحيان للعنف الذي تمارسه الأنظمة الحاكمة التي تفضل أن تقدم خصومها الذين يتحدونها في صورة سلبية، وذلك لتتجنب مواجهة نتائج الانتخابات، وعندما تغلق هذه الأنظمة بهذه الطريقة أبواب الوصول إلى الساحة السياسية الشرعية أمام تيار الإسلام السياسي فهي تدفعه إلى ممارسة العنف لكي تبرر لجوءها إلى القمع لحماية كيانها.

في الفصل الثاني "من الإسلام إلى الإسلام السياسي" حاول الكاتب الكشف عن أسباب ميلاد ظاهرة الإسلام السياسي ونموها داخل المجتمعات العربية، وخاصة دول شمال إفريقيا وقت انتقالها من مرحلة التقليدية إلى مرحلة الخضوع للاستعمار والالتقاء بالغرب، ثم نضال هذه المجتمعات ضد الوجود الاستعماري بكل ما يمثله من قيم ورموز في مرحلة لاحقة، ثم ميلاد الدولة القومية وفشل المشروع القومي، ثم ميلاد الإسلام السياسي مشروعا بديلا بعد ذلك، والذي أصبح تعبيرا عن ردة فعل اتجاه السيطرة الثقافية والسياسية والاقتصادية الغربية، فأنصار الإسلام السياسي يرون أن حركات الاستقلال لم تحقق وعودها في هذه المجالات، وبالتالي أصبح من الضروري وضع برامج سياسية واقتصادية "إسلامية" للقضاء على هذه الهيمنة الغربية.

ويرى الكاتب في هذا الفصل أيضا أن سبب الإقبال الكبير على الجماعات الإسلامية وتيارات الإسلام السياسي إنما مرده إلى تقديم الإسلام السياسي "معالجة" للاضطرابات الفردية؛ فهو بالفعل "يعيد الاعتبار إلى أولئك

الأشخاص الذين يعانون من أزمات تتعلق بالهوية، وإذا كان يعد بمثابة ملاذ بالنسبة لمن فقدوا الإحساس بسيطرتهم على زوجاتهم وأطفالهم... فمن المؤكد أنه يمنح إلى حد كبير هذا الأمان الذي تقدمه لنا العقائد الشمولية، لأن الشخص الذي يعاني من أزمة يكون في حاجة كبيرة إليها كي يعيد تشكيل شرعيته."(1) بالإضافة إلى ذلك فالإسلام السياسي يقدم إجابة لكل من هم في موضع معارضة من جانب عائلاتهم وزملائهم في العمل، كما أنه يقدم حلا لكل من يشعرون بالإذلال اتجاه ثراء البورجوازية ومواقفها المستفزة، تلك إذن هي أسباب حشد التيارات الإسلامية لمناصريها.

وفي ختام هذا الفصل لم يفت فرانسوا بورجا أن يشير إلى أن الإسلام "التاريخي" المدون في النصوص المقدسة ليس هو وحده المولد لظاهرة الإسلام السياسي، كما يحلو لزعماء الاتجاهات الإسلامية أن يقولوا، بل الظاهرة متولدة عن واقع مركب ومعقد، ليخلص في الأخير إلى أن ظاهرة الإسلام السياسي هي التي تصنع الإسلام الراهن على مقاسها وليس العكس. كما يرى الكاتب أن استخدام الإسلام السياسي لشفرة ومصطلحات الإسلام إنما هي عملية تتم على مستوى اللغة فقط، وذلك لمواجهة شفرة أخرى غربية استعمارية أساسا، وهي شفرة قامت الأنظمة الحاكمة بإعادة إنتاجها في خطابها القومي العلماني، فإذا كان الصراع يدور على مستوى الشفرة أو المصطلحات المستعملة لمناهضة الاستعمار الغربي من جهة ولمناهضة القومية العلمانية التابعة له من جهة أخرى، فالإسلام في هذه الحالة يصبح مجرد هوية يتسلح بها الإسلام السياسي.

في الفصل الثالث **"من الخطبة إلى الانتخابات"** تطرق الكاتب إلى الآليات الخاصة التي اعتمد عليها الإسلام السياسي بغرض الوصول إلى الأهداف التي سطرها من قبل، خارجا من قوقعة المسجد واعتماده على الخطبة إلى الانتخابات والمشاركة في الحياة السياسية، فقبل الخروج إلى الحياة السياسية العامة كان المسجد هو الذي يمثل الإطار الأول الذي يتم فيه تكوين الخطاب

1- الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص: 95.

الإسلامي وأول وعاء يستقبله، كان يقوم بدور المخبأ الذي يحمي التيارات الإسلامية عندما كانت تعمل على صياغة الخطوات الأولى في طريق النضال، وشيئا فشيئا بدأت الحكومات تدرك خطورة السماح بهذه الحرية في عقد الاجتماعات وبحرية التعبير في إطارها، لذلك عملت –الحكومات- على مراقبة مؤسساتها ومراقبة الجمعيات بوجه خاص، ولذلك أصبح المسجد أحد الميادين التي تمت فيها المواجهة بين الإسلام السياسي والسلطة، وعليه أصبح مناضلو التيارات الإسلامية يقيسون قدرتهم على المناورة اتجاه النظام الحاكم بعدد المساجد التي يتم بناؤها أو حتى بمجرد تخصيص مساحة معينة للعبادة في أماكن العمل، ما دفع بالحكام إلى سن ترسانة من القوانين أصبحوا بموجبها يراقبون الأئمة وخطبهم وسائر القائمين على الشأن الديني بشكل عام. هذه الرقابة على المساجد وروادها اتخذت في بعض الأحوال أشكالا أكثر تشددا؛ فقد تم تدمير بعضها وسجن المسؤولين عنها أو تم استبعادهم، بل وصل الأمر في معظم دول شمال إفريقيا إلى الحد التام من ارتياد المساجد في غير مواعيد الصلاة، وقد تسبب مجرد الذهاب إلى مسجد معين في استجواب عدة أشخاص قد يكون من بينهم أعضاء مناضلين في تيار الإسلام السياسي.

وبعد التضييق على المساجد انتقل التيار الإسلامي إلى الجامعات العربية باعتبارها مكان خصب لزرع أفكاره والدفاع عنها، سيما عندما وصل إليها الطلاب البسطاء أبناء الفقراء والفلاحين الأكثر قابلية لأفكار الإسلام السياسي، بعدما كان يرتاد هذا الفضاء أبناء البرجوازية الثقافية المدللين أو أبناء البرجوازية المتفرنسة المتشبعين بأفكار الحداثة والتقدمية.

وبعد عملية تعبئة الطلاب عن طريق تولي أمورهم والاهتمام بمصالحهم انتقل التيار الإسلامي إلى مجال العمل الاجتماعي والتربوي، مستفيدا من أوجه القصور الموجودة في سياسة الدولة، وبفضل العلاج الطبي المجاني وتوزيع الأدوات المدرسية، وبفضل الإرشادات القانونية والإدارية والإشراف على الشباب عن طريق الأطر في مجال الكشافة ، وبفضل تولي مسؤولية الحفلات المدنية والدينية، استطاع الطلبة الخروج إلى ما وراء أسوار الجامعة وكسب تعاطف

- إن لم يكن انضمام- الشرائح الشعبية التي كانت أقل حظا في محاولات التعبئة الأولى.

بعد الحديث عن التعبئة الجماهيرية والمشاركة السياسية للتيارات الإسلامية انتقل بنا فرنسوا بورجا إلى قضية المرأة وعلاقتها بالإسلام السياسي مؤكدا أن هذا الأخير لا يعادي المرأة في إشارة منه إلى الإعلام الغربي الذي يتهم الإسلام بمعاداة المرأة، ونحن هنا كما ذكر نصر حامد أبو زيد لا نعترض على توجه المؤلف فالكتاب موجه أساسا للقارئ الفرنسي، لكننا نريد أن نحدد أي امرأة تلك التي لا يعاديها الإسلام السياسي، إنها دون تردد المرأة المنخرطة في نشاطه، والمندرجة بزيها وهيئتها ومفاهيمها في إيديولوجيته. وماذا عن المرأة المتبرجة السافرة المتحررة من إيديولوجيته؟ وماذا عن حدود الدور المحدد للمرأة في خطاب الإسلام السياسي: الإنجاب ورعاية الرجل والقيام ببعض الوظائف دون بعضها الآخر؟[1]

في الفصل الرابع **"غنوشي وعباس مدني والآخـرون، منطق الاختلاف"** ذكر الكاتب أن ظاهرة الإسلام السياسي قامت على أرضية مشتركة ألا وهي رد الفعل اتجاه الاجتياح الاستعماري لدول شمال إفريقيا، لكن هذا الأمر لا يمنع من اختلاف المواقف بشكل ملموس من دولة إلى أخرى؛ هذا الاختلاف يرجع قبل كل شيء إلى تنوع الظروف التاريخية التي تم فيها اللقاء مع الغرب، بحيث اختلفت هذه الظروف وفقا للخصائص الكامنة داخل هذه المجتمعات، كما أن تاريخ ما قبل الاستعمار كان قد رسم في منطقة شمال إفريقيا اختلافات شبه قومية، ضف إلى ذلك أنه ترتب على مدة الوجود الأجنبي وشكله تزايد هذه الاختلافات الأولى، وبذلك أصبحت حركات الإسلام السياسي تابعة لخط سير تكوين الدول في فترة ما بعد الاستعمار.

وبعد استعراض فرانسوا بورجا لعمليات التحديث التي عرفتها دول شمال إفريقيا ضاربة عرض الحائط بمقترحات "الإسلاميين"، اعتبر أن الحاكمين من تونس إلى المغرب ومرورا بالجزائر قد أخطؤوا في تحديد طبيعة

1- الإسلام السياسي: صوت الجنوب، أنظر التقديم من هذا الكتاب، ص: 14.

هذه المعارضة النابعة من المساجد، عندما كانت تمثل بالتحديد ردة فعل اتجاه الإفراط في التحديث، حيث اعتبروا ذلك مجرد سحابة صيف مصيرها الزوال أمام موجات الحداثة الصاعدة، بل عملوا في كثير من الأحيان على إيجاد حلفاء محتملين من بين أنصار الإسلام السياسي الذين ينشطون في مهاجمة الماركسية وذلك بغرض إضعاف تلك الحركات الناشئة من الداخل، ومع مرور الوقت وسماع حكام الدول المغاربية بأصداء الثورة الخومينية الهائلة ازداد استسلامهم لإغراء القمع، ولكن عندما أدركوا حدود هذا القمع عملوا في الغالب على اللجوء إلى سياسة تتذبذب بين الوعود وتلفيق القضايا، بين التسامح والمطاردة.

في الفصل الخامس "تونس: نموذجا لدول شمال إفريقيا" أكد الكاتب على أن التيار الإسلامي التونسي من الممكن التعرف عليه بسرعة بالمقارنة مع باقي دول إفريقيا الأخرى، وذلك راجع بالأساس إلى الشفافية التي تمتع بها وإن كانت نسبية، كما يرجع إلى أقدمية هذا التيار بالنسبة لنظرائه في شمال إفريقيا، فأقدميته تماثل أقدمية التيارات الإسلامية المصرية، ونظرا لهذه الأقدمية يرى دارسو التيار التونسي أنه حالة نموذجية لأنه تجاوز العديد من المراحل التي ما زالت التيارات الأخرى تجهلها إلى حد ما، بل إنه بدأ حركته بداية غير مسبوقة عن طريق الطفرة، وقد ساهمت شخصية راشد الغنوشي في إضفاء طابع مرجعي تأسيسي على التجربة التونسية بالرغم من أن ظهور نظيره الجزائري قد اختلس جزء من الأضواء المسلطة عليه.

ومع صدور مجلة المعرفة سنة 1972 ذات الطابع الإسلامي، بالإضافة إلى تحليل الموضوعات الدينية التي كان راشد الغنوشي يتناولها في المحاضرات الدينية التي كان يلقيها، ازدادت سرعة التبلور المذهبي وبدأ الإسلاميون التونسيون ينسلخون عن المجال الروحي الصرف ليستقروا شيئا فشيئا في المجال السياسي، مرورا بالمجال الثقافي ثم المجال الاجتماعي، متأثرين بالإخوان المسلمين الذين قام السادات بإطلاق سراحهم ليعطي الفرصة لراشد الغنوشي للقاء والاتصال بهم في سوريا. وفي أواخر 1977 قام

نظام الحكم في تونس بشن حملة صحفية ضد الإسلام السياسي، ولكن أحداث يناير 1978 أزالت آثار هذه الحملة، وبذلك أعطت هذه الأحداث للمجموعة الإسلامية فرصة نشر أول بيان ذي طابع سياسي حقيقي في مجلة المعرفة، وهذا البيان وجّه إدانته إلى اليسار الماركسي الجامعي أكثر مما وجّهها إلى نظام الحكم.

وبعد أن سرد الكاتب تاريخ الحركة الإسلامية في تونس وصراعها الدائم مع بورقيبة وما ترتب عنه من عنف واعتقالات انتقل - فرانسوا بورجا- إلى الحديث عن مرحلة زين العابدين بن علي والذي سعى في بداية مشواره إلى وضع حد لموجة القمع التي كانت تمارس في ظل عهد بورقيبة وإعادة تشكيل فعلي للمناخ السياسي، ولكن القيام بمثل هذه العمليات كان يستدعي تجاوز مجموعة من العقبات؛ إذ لا ينبغي تهدئة الاضطراب النابع من تيار الإسلام السياسي بالإفراط في إرضاء حركة الاتجاه الإسلامي سياسيا، لأن مثل هذه الضمانات كانت كفيلة بتدعيم بل بإثارة تحفظ المعارضة العلمانية التي كان نظام الحكم يريد زيادة فرصة وصولها إلى الساحة السياسية لكي يحصل بعد فترة معينة على تأييدها له ضد تيار الإسلام السياسي.

ورغم الهدنة التي تم توقيعها بين نظام الحكم والإسلاميين التونسيين في بداية الأمر - والتي لم تدم طويلا- فقد عادت أجواء العنف لتخيم من جديد على الأجواء؛ ففي 8 يونيو 1989 رفض طلب حزب النهضة الاعتراف به رسميا وكانت الحجة التي لجأ إليها النظام في رفضه هذا هي أن زعماء الحزب ما زالوا تحت طائلة الأحكام التي أصدرتها ضدهم محكمة أمن الدولة في 1987، وهكذا اختلفت مرة أخرى السلطة مع الإسلام السياسي، وتعرضت النواة الأم لهذه الحركة لقمع بلا حدود، "حيث استأنف خليفة بورقيبة سلوكه باعتباره جنرالا وبدأ أثر تكوينه يظهر، فهو رجل متمرس على فنون المخابرات والقمع للحفاظ على الأمن"[1]، حيث تمت متابعة زعماء حزب النهضة يوم 24 مايو من سنة 1991 والذين كان من بينهم راشد الغنوشي والمكني وكركر وشمام،

1- الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص: 239.

وفي 15 يونيو تم توجيه تحريض إلى حكام الأقاليم من أجل مواجهة تمرد الإسلام السياسي.

في الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب "الجزائر، ليبيا، المغرب" قام الكاتب بتتبع التيارات الإسلامية في هذه البلدان وكيف كانت نشأتها وتطورها، مؤكدا على أن التيار الإسلامي الجزائري كان أقل التيارات اكتمالا وأقلها تنظيما؛ فقد ظل حتى أحداث 1988 من بين تيارات شمال إفريقيا التي لا نعلم عنها الكثير، لكن بانتخابات 1991 اتضح لنا المكان الذي تحتله تيارات الإسلام السياسي في هذا البلد؛ هذه الانتخابات استطاعت وحدها إثبات خطأ الأطروحة التي ترى أن تيار الإسلام السياسي لا يمثل إلا مجموعة صغيرة من المتطرفين وأن أعضاءها قد يغريهم دائما الوصول إلى السلطة بالقوة لأنهم يخشون أن تؤدي نتائج الانتخابات إلى تهميشهم.

أما في المغرب فقد استطاع الحسن الثاني أن يسد الباب أمام التيار الإسلامي في بداية الأمر، وذلك بسجن صاحب رسالة "الإسلام أو الطوفان" بعد أن ذكر الملك بالالتزامات التي يمليها عليه الإسلام، كما استطاع – أي املك- أن يعمق وجود الخطاب الديني في الدولة، وبهذين الإجراءين استطاع النظام الحاكم أن يقلل من المساحات المتاحة أمام الأصولية المعارضة، لكن مع نهاية الثمانينات بدأت تظهر على الساحة السياسية مجموعة من التغيرات كان أبرزها السماح لتأسيس ترسانة من الجمعيات الدينية، أهمها جمعية الشبيبة الإسلامية التي أسسها عبد الكريم مطيع والجماعة التي أسسها عبد السلام ياسين والذي أصبح بمثابة النواة الصلبة في المعارضة الإسلامية.

أما في ليبيا فقد تأجلت نشأة تيار الإسلام السياسي لمدة طويلة، وذلك راجع بالأساس إلى عملية "القضاء على الاستعمار الثقافي" التي قام بها العقيد القذافي، عن طريق تنفيذ سياسة التعريب وإضافة بعض العقوبات التي ينص عليها القرآن إلى القانون، وبهذه الممارسة استطاعت "أصولية الدولة" أن تحتل كل الأرضية التي من المحتمل أن تحتلها "أصولية المعارضة"، وبعد تمكن القذافي من مقاليد الحكم أصبح أكثر تدخلا في المجال الديني؛ بحيث

كان يرمي إلى إعادة قراءة الفقه والتخلي عن السنة كمصدر للتشريع، وإلى التخلي عن بعض الأحكام الدينية التي تتعارض مباشرة مع فلسفته السياسية، وهذه الإجراءات كلها أعطت الفرصة للتيار الإسلامي من أجل الانتفاض والظهور من جديد، وهو الأمر الذي فتح الباب على القمع والمطاردات لمناضلي الإسلام السياسي بهذا البلد.

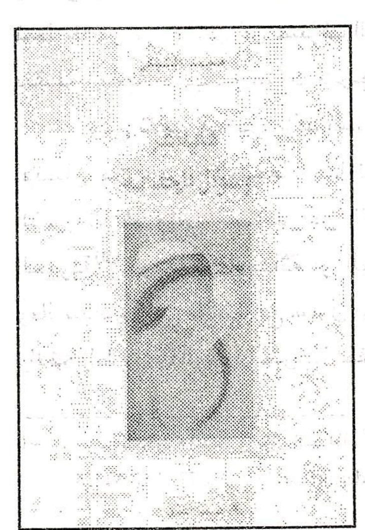
وفي ختام هذا الفصل أكد فرانسوا بورجا على أن اختفاء معمر القذافي الذي يمثل التجربة الجماهيرية قد يكون ضروريا لكي يتم تغيير فعلي في الموقف السياسي الداخلي، تغيير يمهد السبيل لبداية انتقال ديمقراطي يسمح ببروز التيار الإسلامي كفاعل في الحياة السياسية.

لقد استطاع فرانسوا بورجا وباحترافية كبيرة أن يشرّح ظاهرة الإسلام السياسي في منطقة شمال إفريقيا وخاصة في الدول المغاربية، متنبئا بكون التيارات الإسلامية هي أولى القوى المرشحة في مختلف أنحاء العالم العربي لتحل محل أنظمة حكم ما بعد الاستقلال، ولعل في نبوءته هذه قسم كبير من الصحة؛ فالربيع العربي الذي عرفته المنطقة أفرز لنا خريطة جديدة على مستوى الساحة السياسية، خريطة شهدت احتكار "الإسلاميين" للسلطة في تونس ومصر والمغرب وإن كان ذلك لزمن يسير.

هايدغر وسؤال الحداثة

/ محمد الشيكر

يشكل كتاب "هايدغر وسؤال الحداثة" للباحث المغربي الدكتور محمد الشيكر مساءلة فلسفية لعلاقة هايدغر بالحداثة، ودعوة إلى التفكير في براديغم الحداثة، في اقتضاءاته وأيقوناته وبشاراته، وأيضا في إمكاناته وأفق انسداده، صدر هذا الكتاب عن دار "إفريقيا الشرق" بالبيضاء سنة 2006 بيد أنه ما انفك يحافظ على راهنيته، ليس لأن هايدغر ما زال يمثل قامة شامخة في المتن الفلسفي المعاصر، بل لأن التساؤل عن الحداثة وما بعد الحداثة ما فتئ يشتد ويحتد ويمثل بؤرة اهتمام المبدعين والمفكرين والفلاسفة.



ويعتبر هايدغر من أوائل الفلاسفة الغربيين الذين تعرضوا بجرأة استثنائية لنقد مرتكزات المشروع الحداثي ومتعلقاته الميتافيزيقة، إلى حد أنه وسم بالنزوع المحافظ وبالرؤية الارتكاسية وبموالاة الإيديولوجية النازية، والحال أن فكر هايدغر انصب تحديدا على تلمس الاختلالات والتناقضات في المشروع الحداثي الغربي.

وكتاب الباحث محمد الشيكر كان الهدف منه هو الوقوف عند تشخيصات

هايدغر لتلك المعاطب التي ساقت الحداثة إلى الانقلاب على برنامجها التنويري، حيث صارت نزعتها العقلانية إلى ضرب من العدمية الفائضة، واستحال فكرها الإنسي إلى نزعة مركزية غربية صارخة، وانقلبت فلسفتها الذاتية إلى تضخم للأنا ونزوع إلى الاستئساد على الطبيعة و الآخر.

والكتاب في معظمه ينصب على مساءلة مارتن هايدغر للحداثة وتقويضه لأساسها الميتافيزيقي، وهو يقع في 175 صفحة من الحجم المتوسط، قسمه صاحبه إلى خمسة أبواب مفصلية هي: من أسطورة الحداثة إلى إيديولوجية ما بعد الحداثة، والفلسفة وموضوعة الحداثة، ونهاية الحداثة أو هايدغر ضد نتشه، وهايدغر وشعرية ضد الحداثة، وهايدغر وما بعد الحداثة.

في الباب الأول "من أسطورة الحداثة إلى إيديولوجية ما بعد الحداثة" أكد الكاتب على أن مفهوم الحداثة مفهوم عائم لا يقبل التحديد ولا ينصاع للاختزال لأنه يشير إلى صيرورة ويدل على تحول دائم، كما أن مفهوم الحداثة ليس مقترنا بحقل معرفي بعينه، كما أنه ليس مفهوما تاريخيا ولا مفهوما سوسيولوجيا أو سيكولوجيا، فالحداثة نمط حضاري مخصوص يتنافى ونمط التقليد أيا كان وحيثما وجد، فالحداثة إذن حسب الكاتب "هي نمط خاص في مقابل كل صنوف التقليد وضروب الثقافة الإرثية التي تتمسك بنقطة زمانية أصلية، وتتشبث بمرجعية متعالية وأصل مقدس"[1]

وفي نفس المعنى يؤكد نسيم خوري على أن الحداثة تطمح إلى تحرر الإنسان من جبرية الطبيعة، كما تدعو إلى الانتقال من الثبات والركود إلى التغير الدائم وإلى التخلص من الصراعات الروحية للتطلع إلى الصراعات الحيوية[2]. ومفهوم الحداثة أو الوعي الحداثي لم يظهر إلا في القرن 19 وبالضبط حوالي 1850 مع شارل بودلير حيث أضحت تعني الاحتفال بالعصر والانخراط فيه، فالولادة الشرعية لمفهوم الحداثة كانت داخل الصالونات الأدبية

1- محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص: 11

2- voir : Nassim Khoury ; Introduction à la Modernité Arabe ; Dar ELHADATHA ; Beyrouth ; P : 152-153.

والفنية، حيث تم تصور الفنان الحداثي كبحار يستكشف أرضا بكرا، ويرتاد عالما بلا خرائط، بحار يحتفل بالحاضر في تجدده وتناسخه وانسيابه نحو الأتي.

وفي هذا الباب دائما ألمح الكاتب إلى أن الحداثة هي رجة دائبة وامتحان للقيم وتدمير للأوثان وصدع للأيقونات؛ فمنطق الحداثة منطق عائم لا ينهض على أساس ثابت ولا يقوم على قرار صلب، لهذا يستحيل الحديث عن نموذج معياري للحداثة ما دامت قلبا للنماذج وتشكيكا في المعايير، كما "يمنع الكلام عن منطق نهائي للحداثة ما دامت رفضا لكل معيارية قبلية ونقضا لكل مرجعية متعالية"(1)

وبعد الخوض في مفاهيم الحداثة ذكرنا الكاتب بكون الحداثة استوفت ذاتها وأن المشروع الحداثي قد استنفذ كل إمكاناته، وبالتالي فقد بتنا على مرمى حجر من عهد مغاير للحداثة، عهد ما بعد الحداثة، فالانتقادات التي توجهت للمشروع الحداثي تشي بأفول عهد الحداثة وتبشر بفجر ما بعد الحداثة، بيد أنه ليس من اليسير تأكيد ذلك الأفول، ولا من اليسير تأكيد هذه البشارة، فالحديث في هذا الأمر يدخل في مقام الإيديولوجية وهو مقام سجالي بامتياز لا تنتهي فيه المحاجات. كما أن ما بعد الحداثة ما هو إلا منعطف نقدي داخل مشروع الحداثة عينه، حيث "وضعت فيه مفاهيم العقل، التقدم، الحرية وغيرها موضع تساؤل واشتباه فالإنسان الحداثي حسب فانسان ديكومب (Vincent Descombes) كان يعتقد بعمق بان للتاريخ معنى، من ثمة كان بمقدوره أن يتشيع ويدافع عن قضايا بعينها وأن يلتزم داخل تنظيم سياسي، أما الإنسان ما بعد الحداثي فهو نفس هذا الشخص الحداثي وقد تغلّب فيه الحس النقدي على آخر ما تبقى من سذاجته"(2) .

وفي ختام هذا الباب أكد محمد الشيكر على أن الولوج إلى زمن ما بعد الحداثة يستدعي لحظة نقدية للمفاهيم التي كانت تفكر بها الحداثة في وجود

1- هايدغر وسؤال الحداثة ، ص: 15

2- نفسه، ص: 32

أعيان الموجودات، وترسم بها نمط كينونة الكائن الحديث، فما بعد الحداثة عمقت سؤال النقد وضاعفت لحظة الصحو إزاء الميتافيزيقيا ومن ثمة انصب نقدها على فلسفة الذات وميتافيزيقيا الوعي والتمثل، ومن ثمة شددت في نعي الإنسان، والإيذان بنهاية الإيديولوجيا، وانسداد أفق التاريخ، وتشظي الحقيقة وأفول المعنى.

في الباب الثاني "الفلسفة وموضوعة الحداثة" أوضح الكاتب أن الفلسفة ما هي إلا محض خطاب نظري تجريدي لا يطأ سطح الواقع إلا مقلوبا أو مغلوبا، كما أن الحداثة هي الأفق الإشكالي الأساسي للفلسفة، وأن الفلسفة هي خطاب الحداثة بامتياز، كما أكد أن قضية الفلسفة المركزية منذ هيجل وبشكل صريح أو ضمني تظل بلا ريب هي قضية الحداثة.[1] لقد أخذت الفلسفة منذ القرن 18 سحنة جديدة ومقاسات مغايرة؛ ذلك أنها لم تعد تأبه باستجلاء الماهيات، وكشف الأسباب البعيدة والعلل القصوى أو تأبه بسبر أعماق العالم المثالي، لقد باتت الفلسفة مشدودة إلى مصير العالم وصيرورة التاريخ، ومن ثمة تورط الفيلسوف في دراسة الحداثة وعانق الواقع الإنساني وقلقه وطموحه للمستقبل، والتزم بقضاياه المصيرية وانخرط في إشكالاته ومعضلاته الأساسية.

هكذا إذن صارت الفلسفة محاولة لفهم دلالة الحاضر باعتباره تجربة معيشة، ومحاولة للارتقاء بحدث الحداثة من العيني إلى الذهني إي الارتقاء به إلى مستوى المفهوم "واستيعابه على صعيد المبدأ الناظم الثاوي في تضاعيفه، والمحايث لتجلياته"[2]. وبهذا المفهوم الجديد للفلسفة أصبح بالإمكان استنطاق دلالات المعيش الراهن، أو تأويل معاني الحداثة كتجربة انطولوجية في كليتها بواسطة مفاهيم واصفة، ولعل هيجل هو أول من فكر على هذا النحو، وهو أول من رفع القطيعة بين الحداثة وبين إيحاءات الماضي المعيارية والشاذة إلى مقام الإشكال الفلسفي، وبالتالي هو أول من جعل الحداثة

1- في نفس الإطار يقول فوكو: "لا نكاد نجد من هيجل إلى هوركهايمر أو هابرماس مرورا بنتشه أو بماكس فيبر فلسفة لم تواجه مباشرة أو على نحو غير مباشر نفس هذا السؤال: ما هو إذن هذا الحدث الذي ننعته بالأنوار؟

M.Foucault :Dits et Ecrits. T.IV. 1980-1988. Gallimard 1994. P :562.

2- هايدغر وسؤال الحداثة ، ص: 41.

موضوعة فلسفية؛ فهو يستخدم لفظة الحداثة للدلالة على الأفق الزمني الذي انفتح بعيد ثلاثة أحداث جسيمة رجت أوربا رجة لا نظير لها وهي النهضة الأوربية ثم الإصلاح الديني وأخيرا اكتشاف العالم الجديد، فلفظة الحداثة تشي حسب هيجل بتشييد قارة جديدة وانبلاج عالم مغاير للعالم القديم.

في الباب الثالث "**نهاية الحداثة أو هايدغر ضد نتشه**" انتقل بنا الكاتب إلى الحديث عن نتشه وموقفه من الحداثة، معتبرا إياه أحد نقاد الأزمنة الحديثة وأحد أهم فلاسفة القرن 19 الغربيين، الذين عرضوا بالنقد لبعض ثوابت الحداثة ومفاهيمها الرئيسية مثل مفهوم الذاتية والعقل والتمثل والحقيقة وغيرها.

لقد عمل نتشه حسب الكاتب على نقد ثقافة عصره وتهافت قيمه وأفول أوثانه، وهذا ما جعله أيضا لا يأبه بانجازات الأزمنة الحديثة، ولا يأبه بتدافع معاصريه شطرها، فثقافة العصر في عرفه هي ثقافة انحطاط وثقافة أفول يعوزها العمق المأمول وتعوزها الأصالة ورهافة الذوق اللازمتين. وكل القيم التي تلهج بها أوربا الحديثة كالتقدم والديمقراطية والعقلانية والوطنية وغيرها إنما هي مبادئ تبعدنا حسب نتشه عن حقيقة أوربا الأصيلة والوحيدة. والأفكار الحديثة أو أفكار القرن 18 ليست أفكارا أوربية ولا أفكارا فرنسية حتى، وإنما هي هوس أو مس انجليزي قاد أوربا إلى الانهيار، وقاد فرنسا لأن تصبح مجرد نسخة باهتة لا روح فيها عن الفكر الانجليزي. لهذا يتعين حسب نتشه التخلص من التركة الانجليزية ومن فظاظة أفكارها الحديثة وسوقيتها، وينبغي المضي شطر استعادة الذوق الفرنسي الحقيقي والروح الفرنسية الأصيلة، واستعادة فرنسا "الذكية" التي يشعر فيها عباقرة ألمانيا كشوبنهاور وفانجر وهنري هايني وجوتيه وغيرهم بأنها رحمهم السري، وجغرافيتهم الميتافيزيقية، وينبغي أن تجري هذه الاستعادة حسب نيتشه ضد الأفكار الحديثة وضد ألمانيا وانجلترا سواء بسواء، ليس كجغرافيات طبيعية بل كجغرافيات ذهنية وكمرجعيات معيارية .

هذا وقد خلص الكاتب في نهاية هذا الباب "إلى أن نتشه فيلسوف انقلابي بلا منازع وفلسفته مشروع تدميري بامتياز"[1] ، فنقده النافذ يعمل

1- هايدغر وسؤال الحداثة ، ص: 73.

في الثوابت والقيم السائدة عمل العاصفة في العهن المنفوش، ذلك أن حربه المبرمة ضد الميتافيزيقيا لا يعلنها على صعيد معرفي خالص، بل يستشعرها على مستوى كينونته الخاصة كقضية أو مسالة شخصية، لذلك تراه يبدي نحوها ضربا من المقاومة السيكولوجية اللاشعورية الغريبة، كما لو أن الميتافيزيقيا خطيئة أصلية يتحاشى إتيانها أو لعنة فاتكة يخشى أن تنزل به. كما أكد الكاتب في هذا المقام على أن الشغل الشاغل لنتشه كان هو قلب الميتافيزيقيا في ماهيتها الأفلاطونية وقلب سلم القيم كما جرى تصوره في الأزمنة الحديثة، وعلى هذا الأساس يمكن القول حسب هايدغر بان نتشه هو آخر فيلسوف ميتافيزيقي وهو بآن واحد ذلك المفكر الذي قدر له أن يفصح عن وجود الموجود في زمن الحداثة واستيفاء إمكاناتها.

أما في الباب الرابع "**هايدغر وشعرية ضد الحداثة**" فقد وصل بنا الكاتب إلى القول بان هايدغر بعدما كان من المدافعين عن الفلسفة وكان من المفكرين الذين أعادوا لها سلطتها المطلقة، صار بعد هذا كله يتحدث عن نهايتها وعن تمام المشروع الميتافيزيقي، وينبغي أن نفسر هذا التحول في أفق التفكير الهايدغيري بالاهتمام الشديد الذي بات هايدغر يوليه لهيمنة التقنية، ولصراع القوى من اجل احتواء العالم والهيمنة عليه، أي ينبغي ببساطة أن نفسر ذلك التحول باهتمام هايدغر بأسئلة الحداثة الغربية في تمام مشروعها.

ونهاية الفلسفة دائما حسب هايدغر تعني أن الفلسفة قد أدركت ذروتها، واستوفت تمام إمكاناتها القصوى، وهذا معناه إيذان ببداية مهمة الفكر، الذي يعني بدوره حسب هايدغر "معانقة القول الشعري في أصالته من اجل الحفر في ذاكرة النسيان، والنفاذ إلى النقطة الأصلية. إذ ثمة جوار صعب بين الفكر والشعر وقرابة مستحيلة، فالشعر جار صعب وقرابة خطرة لا محيد عنها، لكن مجاورته تحمل النجاة للفكر"[1].إن الفكر الأصيل اقرب إلى الشعر منه إلى الفلسفة، والشاعر أقرب إلى أفق تفكير المفكر من الفيلسوف الميتافيزيقي؛ فالشاعر حسب الكاتب يصغي للوجود في انكشافه، في حين أن الفيلسوف يمعن في نسيان

1- هايدغر وسؤال الحداثة ، ص: 89.

معنى الوجود ويعقل وجود الموجود، فحقيقة الوجود حسب هايدغر تنكشف في فسحة اللغة سواء شعرا أو فكرا، وداخل هذا الأفق الشعري والفكري ترتسم معالم شعرية تطمح أن تكون عنوانا على التحام "عاشق بين الفكر والشعر وحوار سادر بين بعدين أو نمطين لإنتاج المعنى وتأسيس الحقيقة"[1].

هذا وقد أكد محمد الشيكر في هذا الباب على أن للشعر حضور معطاء وموقع باذخ في فلسفة هايدغر، وهذا ما يضعه في مواجهة صريحة لأفلاطون؛ فإذا كان أفلاطون يزج بالشعراء ويلفظهم خارج مدينته الفاضلة، لأن الشعر برأيه خصاص، واستقالة إزاء الحقيقة، وإنتاج للوهمي واللامعقول، فإن هايدغر على خلاف ذلك يجعل من الشاعر الأصيل راعي الوجود وحامي حمى الكينونة، بل أكثر من ذلك "جَوْهَرَ" الشعر وارتفع به إلى مقام الماهية.

وخلاصة ما ورد في هذا الباب هو أن هايدغر حسب الكاتب توصل إلى أن الحداثة لم تمنح الشعر منزلته الحقيقية، رغم اعتبار الحداثيين له فن رفيع وجنس أدبي يمكن إنزاله منزلة الرأس من الجسد بالمقارنة مع باقي الأجناس الأدبية الأخرى، ولكن رغم ذلك لم يدركوا حقيقة هذا الفن ولا حقيقة هذا الشعر؛ فمنتهى إدراكهم وصل إلى الإقرار بأن الشعر ينتج قيما جميلة عبر إيقاعات اللغة وعوالمها الاستعارية، في حين هو فن كاشف لحقيقة الوجود.

في الباب الخامس والأخير من هذا الكتاب "**هايدغر وما بعد الحداثة**" عمد الكاتب إلى الاقتراب أكثر من تصور هايدغر للحداثة من جهة ما هي عصر ميتافيزيقي سد فيه الإنسان مسد الآلهة، وتسلطن فيه العقل، ونفّذ فيه العلم والتقنية، وبالتالي تجدّر عبره نسيان حقيقة الكينونة ومعنى الوجود، ففي زمن الحداثة حسب هايدغر "جرى توثين الإنسان، والتعالي به إلى مقام أقنوم للأزمنة الحديثة، ضد الحضور الإلهي في العالم، وضد كل العروش البتولية، فلا ريب أن الحداثة هي عصر خلع الملمح السحري عن العالم، وعصر أفول الآلهة وانحجاب المقدس"[2].

1- هايدغر وسؤال الحداثة، ص: 98.

2- نفسه ، ص: 128.

وبهذا المعنى السابق للحداثة تصبح هذه الأخيرة مشروعا ثقافيا لائكيا يقوم على العقل ويقصي الحضور الديني في التاريخ والعالم، وبهذا الفعل استحالت الحداثة بذاتها إلى "ديانة جديدة" حل فيها الإنسان بما هو ذاتية أو كوجيطو فاعل محل الإله باعتباره علة فاعلة، وحل فيها العقل أو اللوغوس محل كل صنوف الميثوس، بمعنى أن الحداثة نصّبت العقل الإنساني حكما وحيدا ومتوحدا في استصدار الأحكام، وفي بناء المعرفة وتملك الواقع، وما لا يكون عقليا في عرفها لا يكون واقعيا ولا يكون ممكنا. فمع الحداثة الغربية صار العقل لأول مرة وساطة التحكم الموضوعي في صيرورة العالم، وأداة إضفاء لبوس علمي على الواقع، بل صار العقل الحداثي حسب هايدغر أكثر من ذلك إرادة تعسفية تحيك "مآمرة نادرة ضد كينونة الكائن، وبالتالي تخسف بذاكرة الوجود في دياجير النسيان"[1].

وفي هذا الباب أيضا أكد محمد الشيكر على أن هايدغر اعتبر بأن الحداثة الغربية قد آلت كمشروع ميتافيزيقي إلى نهايتها وأشرفت على تمامها واستيفاء إمكانياتها، وذلك حين صارت ماهية الإنسان إرادة قوية عاقلة، وصار الإنسان يعلو على ذاته إلى مصاف الإنسان الأعلى، وأيضا حين صارت المعرفة تمثلا والعلم حضورا للعالم، وحين صارت التقنية الكوكبية هيمنة على الأرض واستيلاء على ماهية العالم.

وفي نهاية هذا الباب أشار الكاتب إلى أن هايدغر حاكم الحداثة محاكمة لغوية وبلاغية، وعمد إلى تقويم مفاهيمها، وتأويلها إلى "أصول مفترضة في لسانين مفكرين هما اللسان الألماني واللسان اليوناني. لذلك فهذه المحاكمة تظل صورية وإشكالية لأنها تحاول أن تعبر بنا مما هو كائن إلى ما هو جوهري، ومن أفق العبارة إلى مرايا الإشارة، ومن الحالي إلى الأصل...، ثم إن هذا العبور صار الآن ممتنعا لأن الحداثة دخلت في زمن اللاعودة، وتنكبت طريق اللارجوع"[2].

1- هايدغر وسؤال الحداثة، ص: 130.

2- نفسه ، ص: 134.

عندما يحكم الإسلام

/ عبد الله النفيسي

في نهاية سنة 2011 صدر للدكتور عبد الله النفيسي كتاب: "عندما يحكم الإسلام" عن مكتبة آفاق للنشر والتوزيع في طبعة أولى، والكتاب في مجمله قراءة سياسية للتاريخ الإسلامي في عهد الخلافة الراشدة والحقب التي تلتها، سعى فيه الكاتب إلى محاولة تفسير التاريخ تفسيرا سياسيا وإلى استخلاص نقاط القوة في الدولة الإسلامية وتبين مكامن الضعف فيها.

وعبد الله بن فهد النفيسي (1945) سياسي وأكاديمي كويتي حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية تشرشل بجامعة كامبردج - بريطانيا عام 1972، بعد أن حصل على الإجازة من الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1967. عمل أستاذا للعلوم السياسية في جامعة الكويت وجامعة العين في الإمارات العربية المتحدة. له مجموعة كبيرة من المؤلفات في نقد الجماعات الإسلامية وفي نقد الإسلام السياسي نذكر منها على سبيل المثال: في السياسة الشرعية، الحركة الإسلامية:

ثغرات في الطريق، على صهوة الكلمة، إيران والخليج: ديالكتيك الدمج والنبذ...[1]

والكتاب يقع في 178 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى أربعة محاور بالإضافة إلى مقدمة ومدخل وفهرس للموضوعات، أراد من خلاله الكاتب الإشارة إلى ضرورة تغيير نظرتنا للسياسة والحكم ولرجال السياسة والحكم أينما كانوا وحيثما حلوا، كما ينبغي علينا أن ندرك أننا لا نستطيع أن ننعزل عن السياسة وشؤونها وعن رجال الحكم ونشاطاتهم، وإن كان الأمر كذلك فلا بد لنا أن نطالب بحقوقنا كاملة، وأن نراقب حكامنا ونحاسبهم، فالوطن كمحصلة نهائية ليس قصيدة شعرية ولا نشيدا وطنيا ولا غير ذلك، وإنما الوطن هو الأمن والخبز والحرية والمساواة مجتمعة في إطار إنساني.

في مدخل هذا الكتاب أشار الكاتب إلى أن السياسة ليست مما يحظره القانون، وإنما هي الإدارة العامة لشؤون الناس، وهذه الإدارة إما أن تفضي إلى عدل أو إلى ظلم. والقرار السياسي في محصلته النهائية هو الذي يحدد طبيعة التعليم الذي نتلقاه، وطبيعة الطعام الذي نأكله، وطبيعة المسكن الذي نسكنه، وطبيعة الطريق الذي نسلكه، وطبيعة الجريدة التي نقرؤها، وطبيعة الإعلام الذي نشاهده ونسمعه، فنحن مادة القرار السياسي الذي يتخذه الأمير أو الملك أو رئيس الجمهورية، نحن المعنيّون به، نحن ضحاياه أو فرسانه، فالقرار السياسي ليس شيئاً منعزلاً عنّا، لا يؤثر فينا أو يتجاوزنا أو يتخطانا ولا يدوس علينا أبداً، إنه قرار لنا أو علينا ولا وسطية في الأمر من هذه الزاوية، فجالس الوزارات، والوزراء، وجيوشهم الإدارية ووزاراتهم، ما هي إلاّ أدوات لتنفيذ القرار السياسي.[2]

1- أنظر: عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2011، ص: 203

2- عبد الله النفيسي، عندما يحكم الإسلام، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2011، ص: 12.

كما أكد عبد الله النفيسي في هذا المدخل على أنه في عالمنا العربي المعاصر الحافل بضروب القهر والقمع والظلم والجور والامتهان للإنسان، يحاول النظام السياسي العربي – بشتى راياته ومسمياته – أن يُغرق المواطن في بحر من اليأس والتسليم؛ اليأس من التغيير الجذري للأوضاع، وبالتالي التسليم لها ولجبروتها، ولا يدّخر النظام السياسي العربي وسعاً في تمرير رسالته اليومية للمواطن والتي مفادها أنه جاء ليبقى، وليبقى مدى الحياة، ولذلك يحاول هذا النظام أن يحيط نفسه بكافة الشروط المادية والمعنوية لتأكيد هيبته وقوته وسيطرته على الأوضاع، وأحياناً يلجأ –لفرض هيبته- لطريق معاكس، أقصد التبسّط المبالغ فيه والتواضع غير الطبيعي وغير المعهود منه. (1)

من أجل هذه الأمور كافة وقف الإسلام في كافة التشريعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية موقفا حاسما من قضية المشاركة الشعبية في القرار السياسي ولصالحها: فللمسلمين الحق في محاسبة حكامهم، والأمة لها القوامة على الحاكم إذ ألزمها الإسلام تقويمه بالسيف إذا اقتضى الأمر إذا قصر في مسؤولياته، أو أساء في تصرفاته، فهو الوكيل عن الأمة التي انتخبته نائبا عنها ليدير شؤونها وفق منهج الشرع الإسلامي ولتطبيق سائر أحكامه.

في المحور- الأول **"الإسلام والسلطة السياسية"** يحدد الكاتب العناصر الرئيسة التي في ضوئها يمكننا الحديث عن مفهوم الدولة، وذلك في معرض إجابته عن السؤال الذي طرحه في البداية والمتعلق بمدى إقامة الإسلام لدولته، هذه العناصر هي السكان والأرض والحكومة والسيادة، والتي ذهب الكاتب إلى أنها كانت تنطبق على دولة الرسول صلى الله عليه وسلم والتي كانت عاصمتها المدينة، فقد كان هناك السكان الذين يمثلون الجماعة الإسلامية الأولى القاطنة في المدينة وما حولها من الريف والقرى، وكان هؤلاء السكان يسيطرون على مساحة كبيرة من الأراضي في الجزيرة العربية أكبر بكثير من

1- عندما يحكم الإسلام، ص : 11.

بعض الدول الحالية التي حصلت على عضوية الأمم المتحدة، وكان هؤلاء السكان يدينون بالولاء لسلطة تدير شؤونهم على رأسها النبي عليه السلام. من خلال هذه السلطة استطاعت حكومة الرسول تحقيق إرادتها وإدارة أعمالها، فقضت في مختلف الشؤون المالية والعائلية والجنائية إلى غير ذلك من شؤون الحكم، وكانت هذه السلطة الإسلامية مستقلة تمام الاستقلال عن كل القوى السياسية الخارجية، أكثر من ذلك فإن هذه الدولة الإسلامية الصغيرة كانت تهدد استقلال أكثر من قوة سياسية كبرى محيطة بها، والمتمثلة في فارس وبيزنطة، بل أكثر من ذلك قضت هذه الدولة الإسلامية الصغيرة على الكسروية في فارس والقيصرية في بيزنطة، لأن الكسروية والقيصرية كانتا تمثلان قوى مادية مضادة وكان لا بد من مواجهتهما ودحرهما وإبعادهما تماما عن خط المسيرة الإسلامية، من أجل هذا شرع الله الجهاد وجعل تشريعه على مراحل حسب تطور الأحداث. فكانت نتيجة الجهاد وحركة الفتح واضحة جلية، تمثلت في توحيد الجزيرة العربية أولا، وحلول الإسلام محل الإمبراطورية الفارسية ثانيا، وسيطرة الإسلام على أكثر أقاليم الإمبراطورية البيزنطية ثالثا.

في المحور الثاني "**الخلافة الراشدة: النسق التاريخي**" أشار عبد الله النفيسي إلى أن الخلافة الراشدة غطت ما يقرب من ثلاثين سنة وهذه الفترة تعتبر بحق الفترة المقياس من حيث تمسك الخلفاء الأربعة بأصول السياسة الإسلامية، صحيح أن عثمان رضي الله عنه ارتكب أخطاء سياسية غير أن هذا لا ينفي عنه تمسكه بالأصول المنتظر إتباعها لدى الخليفة، هذا وقد خلص الكاتب من خلال دراسته لفترة الخلافة الراشدة بأن الخلافة عقد "مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار" فلا بد أن يتحقق الرضا من الطرفين؛ رضا المرشح للخلافة ورضا المبايعين له، فلا يجوز إكراه أحد على تحمل وزر الخلافة، كما لا يجوز أخذ البيعة من الناس بالإجبار والإكراه. ومما خلص إليه الكاتب أيضا أن "التنازع على الخلافة جائز لجميع المسلمين"؛ فمن حق كل مسلم يرى في نفسه الأهلية أن يطلب الخلافة بالأساليب الشرعية، فهذا جائز لجميع المسلمين ولم يرد أي نص في النهي عن التنازع على الخلافة،

ولقد ثبت أن المسلمين تنازعوا عليها في سقيفة بني ساعدة والرسول صلى الله عليه وسلم مسجى على فراشه لم يدفن بعد، وثبت أيضا أن أهل الشورى الستة وهم من كبار الصحابة اختلفوا عليها على مرأى ومسمع من جميع الصحابة فلم ينكر عليهم، مما يدل على إجماع الصحابة على جواز التنازع على الخلافة، وعلى جواز طلبها والسعي لها ومقارعة الرأي بالرأي والحجة بالحجة في سبيل الوصول إليها.

ومما خلص إليه الكاتب في هذا المحور أيضا هو أنه في الإسلام ليست هناك عائلة حاكمة ولا مَلك، بل يرأس دولة الإسلام خليفة تعيّنه الرعية يقوم على حفظ ممتلكاتها وحقوقها ويسير شؤونها، كما أنه في الإسلام ليس هناك حكم وراثي، بحيث لا يجوز عقد ولاية العهد للأبناء أو الأقارب، لأن الخلافة لا تنعقد بالاستخلاف لأنها عقد بين المسلمين والخليفة، فيشترط في انعقادها بيعة من المسلمين وقبول من الشخص الذي بايعوه، والاستخلاف أو العهد أو وراثة الحكم بالتعبير الحديث لا يحصل فيه ذلك، فالخلفاء الراشدون وصحابة الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يرون الخلافة منصبا انتخابيا لا بد من الفصل فيه برضا المسلمين ومشورتهم فيما بينهم، أما الوراثة أو اغتصاب الحكم عنوة فليس ذلك سبيل الإسلام، فالخلافة إذن يجب أن تقوم على المراضاة والاختيار وعلى البيعة العامة التي تضفي عليها الشرعية والتي بغيرها لا تنعقد، وأن الحاكم أو الخليفة هو مجرد موظف بسيط لا حق له في المال العام أكثر من حق أي مسلم فيه، وعليه أن يصرف تلك الأموال في وجوه تحقيق الصالح العام، وهذا النظام كله لا يقوم ولا ينبني إلا على أساسات الشورى في أحسن تجلياتها.

في المحور الثالث "الخلافة غير الراشدة: النسق التاريخي" أتبث عبد الله النفيسي من خلال دراسته للفترة الأموية وقياس ما بعدها عليها، أن تاريخ الأمة الإسلامية حافل بالحوادث التي تدمي القلب، وأكثر من ذلك هو وجود بعض المفكرين الذين يستميتون في الدفاع عما يسمونه كلية التاريخ الإسلامي، بحيث يخلطون بين الإسلام وبين التاريخ الإسلامي الذي هو نتاج

أفعال بشرية لا تخلو من الأخطاء والانحراف عن المنهج القويم، فيدافعون عن الدولة الأموية والعباسية والعثمانية وغيرها من أمثلة الحكم الكسروي (نسبة إلى كسرى) والقيصري في التاريخ الإسلامي رافعين شعار القداسة عن حكام هذه المرحلة وعن أحداثها.

كما يرى الكاتب في هذا المحور أن هجوم المستشرقين والصليبيين على الأمويين والعباسيين والفاطميين والعثمانيين مثلا لا ينبغي أن يستفزنا ويثيرنا لدرجة أن نشرع الأقلام في دفاع مستميت عن هذه الفترة دون أن نعي خطورة الانحرافات التي حصلت في تلك الأزمنة من تاريخنا الإسلامي.

ويذهب الكاتب إلى أن أهم وأخطر انحراف وقعت فيه تلك الدول هو أنها جعلت الخلافة، وهي مؤسسة الحكم الإسلامي، شأناً عائلياً توارثتها وكأنها ملكية خاصة، دون أدنى اعتبار للأصول السياسية التي تقيّد بها الخلفاء الراشدون، فحكم العائلة سواء كانت العائلة الأموية أو العباسية أو الفاطمية أو العثمانية أو أية عائلة حاكمة في عالمنا الإسلامي اليوم هو أخطر انحراف وقع في التاريخ الإسلامي، ذلك لأنه يحيط العائلة الحاكمة بشيبها وشبابها بسياج من الهيبة والامتياز المادي والمعنوي على حساب كل الآيات التي وردت في الكتاب الكريم حول القسط والعدل والمساواة بين الناس.

هذا وقد أكد الكاتب على مدار هذا المحور أن طبيعة السلطة السياسية التي يدور محورها حول عائلة معينة لا تستطيع الارتقاء لمنهج الإسلام في الحكم وهو منهج يخرج عن الدوائر المغلقة للعائلة والقبيلة والقوم والعشيرة، ويتجاوزها ويتخطاها لأنه منهج يقوم على أساس تحرير الإنسان من كل أشكال العسف الاجتماعي والإقطاع السياسي والتفاوت الطبقي المشين الذي يفرزه الحكم العائلي، ولقد كان الحكم الأموي والعباسي كحال أشكال الحكم العائلي اليوم في كثير من الأقطار "الإسلامية" حكما عائليا ضيقا أفرز عسفا اجتماعيا وإقطاعا سياسيا وتفاوتا طبقيا واقتصاديا.

إن أمر الأمة وأموالها وأراضيها ليست بضاعة يورّثها مستبد إلى مستبد على حد قول الكاتب، ولو كانت تلك سُنّة حسنة لكان آل بيت رسول الله صلى

الله عليه وسلم أولى بها من بني أمية وبني العباس ومن خلفهم من العائلات التي استبدت بأمر المسلمين وجعلته حكراً عليها، وجعلت مال المسلمين ملكاً لها تختص به دون المسلمين، بل تجاوز الأمر إلى فرض ضرائب ما أنزل الله بها من سلطان لتعزيز السلطة والجاه، ثم إن من يطلع على تاريخ الخلافة غير الراشدة يرى كيف استفحل أمر المتكبرين والظلمة، وكيف بدّل هؤلاء طريقة الإسلام بطريقة ابتدعوها لتحقيق مصالحهم ومآربهم الشخصية.

في المحور الرابع "نحو وعي إسلامي" أشار عبد الله النفيسي إلى الحوارات الساخنة التي تدور هذه الأيام في الأوساط الإسلامية حول مدى شرعية الخروج على الحكام في عصرنا هذا؛ فبعض الذين يتصدرون العمل الإسلامي نلاحظ عليهم حماس مضاد لكل فكرة تؤيد الخروج على الحكام، أكثر من ذلك فهم غلوا في موقفهم واتهموا كل من لا يرى رأيهم بالغباء وقلة الفقه والخروج عن الملة في كتابات لبعضهم، مؤكدا أنه يقف في هذه القضية مع الذين يقولون بالخروج عن الأنظمة الحاكمة في أرض الإسلام اليوم مستندا في رأيه هذا على نوعين من الأدلة؛ أدلة شرعية من قبيل قوله صلى الله عليه وسلم: أَلا إِنِّي أُوشِكُ أَنْ أُدْعَى فَأُجِيبَ فَيَلِيَكُمْ عُمَّالٌ مِنْ بَعْدِي، يَقُولُونَ بِمَا يَعْلَمُونَ، وَيَعْمَلُونَ بِمَا يَعْرِفُونَ، وَطَاعَةُ أُولَئِكَ طَاعَةٌ، فَيَلْبَثُونَ كَذَلِكَ دَهْرًا، ثُمَّ يَلِيَكُمْ عُمَّالٌ مِنْ بَعْدِهِمْ، يَقُولُونَ مَا لا يَعْلَمُونَ، وَيَعْمَلُونَ مَا لا يَعْرِفُونَ، فَمَنْ نَاصَحَهُمْ، وَوَازَرَهُمْ، وَشَدَّ عَلَى أَعْضَادِهِمْ فَأُولَئِكَ قَدْ هَلَكُوا، خَالِطُوهُمْ بِأَجْسَادِكُمْ، وَزَايِلُوهُمْ بِأَعْمَالِكُمْ، وَاشْهَدُوا عَلَى الْمُحْسِنِ بِأَنَّهُ مُحْسِنٌ، وَعَلَى الْمُسِيءِ بِأَنَّهُ مُسِيءٌ".(1)

ومن الأدلة العقلية التي استدل بها عبد الله النفيسي لتزكية قوله بالخروج على حكام هذا العصر هو كون الأنظمة الحاكمة اليوم في أرض الإسلام هي أنظمة لم تتسلم زمام الأمور في بلاد المسلمين اعتباطا، بل هي امتداد للاستعمار الغربي الكافر، وإن كان من الواجب الشرعي علينا أن نقاتل القوى الاستعمارية الغربية الكافرة حتى يكون الدين كله لله، فمن البديهي أن

1- رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الزهد الكبير.

نقاتل هذه الأنظمة التي تعتبر الجبهة الأمامية لهذه القوى الغربية الاستعمارية. فالحكام اليوم كفروا بما أنزل الله وأعرضوا عنه مهما لبسوا من أزياء الإسلام، وهم يوالون أعداء الله وينصرونهم على جماهير الإسلام والمسلمين، وينشرون الفساد في الأرض ويقتلون الذين يأمرون بالقسط والعدل بين الناس، والجماهير استسلمت لهذه الأوضاع المنحرفة ودانت لها حتى صبغت تصوراتها وسلوكها وأخلاقها بصبغة الكفر، فأصبحت توالي الحكام وتهتف لهم وتتقرب منهم وتنصرهم وتدعمهم على حساب الإسلام، وهي أولا وآخرا لا تدري ماذا يراد بها وأصبحت لا تحمل من الإسلام سوى الإسم.

وفي ختام هذا المحور لم يفت الكاتب أن يذكر ويؤصل للحقوق السياسية التي يتمتع بها الأفراد في ظل الشريعة الإسلامية، والمرتبطة بما سبق ذكره في المحاور الأخرى، والأمر يتعلق بحق انتخاب رئيس الدولة الذي تختاره الجماعة وترضى به، وهو يجب أن يستمد سلطانه من هذا الرضا وذاك الاختيار، هذا الحق يقوم على أساس مبدأ الشورى الذي أقرته الشريعة الإسلامية وعلى أساس آخر هو مبدأ مسؤولية الجماعة عن تنفيذ أحكام الشرع، ولعل الكاتب بقوله هذا يشير إلى حكام العرب الذين اغتصبوا هذا الحق بالسلاح والنار، أو توارثوا رئاسة وحكم أغلب الدول العربية عن آبائهم وأجدادهم دون أن يكون للرغية رأي في ذلك، وإذا كان هذا الحق تضمنه الشريعة الإسلامية والذي بات مغيبا في عصرنا الحاضر يتساءل الكاتب "كيف يمكن للأمة ممارسته أو مباشرته فعلا؟ هل يقوم به أفراد الأمة مباشرة؟ أم يقوم بهذا الحق طائفة منهم بتخويل صريح من الأمة؟ الواقع أننا لا نجد في الشريعة الإسلامية نظاما محددا وصريحا في كيفية قيام الأمة بحقها في انتخاب رئيس الدولة، مما يدل على أن تنظيم هذا الأمر متروك لتقدير الأمة نفسها، فيمكن أن يكون بأسلوب الانتخاب المباشر أو غير المباشر فكلا الأسلوبين تتسع له قواعد الشريعة".[1]

ومن جملة الحقوق السياسية التي يجب أن يتمتع بها الأفراد في مجتمعاتنا حسب عبد الله النفيسي حق المشاورة، والذي يعتبر في حقيقة

1- عندما يحكم الإسلام، ص: 171.

الأمر امتدادا لحق الأمة في انتخاب رئيس الدولة، فما دامت هي التي تختاره وهو وكيلها في إدارة الشؤون العامة فمن حقها عليه أن يشاورها، لذلك صرح الفقهاء بأن ترك هذا الحق من قبيل رئيس الدولة موجب لعزله في الإسلام. وبالإضافة إلى الحقين السابقين هناك حق ثالث هو حق مراقبة رئيس الدولة وسائر الولاة في أعمالهم وتصرفاتهم التي تخص شؤون الدولة، وتستمد الأمة هذا الحق من طبيعة علاقتها برئيس الدولة، فهي علاقة وكالة، وهي التي اختارته، ومن حق الموكل في الشريعة الإسلامية أن يراقب وكيله ليطمئن على حسن قيامه فيما وكل فيه، وحق المراقبة إنما يراد به تقويم رئيس الدولة إذا انحرف عن المنهج الشرعي القويم. أما آخر هذه الحقوق حسب الكاتب فهو حق الشعب في عزل رئيس الدولة إذا خرج عن حدود وكالته أو لم يقم بمهام الوكالة عجزا أو تقصيرا، ولأن من يملك حق التعيين يملك حق العزل.

لقد سعى عبد الله النفيسي من خلال كتابه هذا إلى مناقشة نقطتين مهمتين؛ تتعلق الأولى بتفسير الأحداث التاريخية التي عرفتها المرحلة الراشدة والمراحل التي تبعتها تفسيرا سياسيا، أبان من خلال هذا التفسير عن أوجه القوة في الخلافة الراشدة ونقط الضعف في المرحلة الأموية والعباسية وغيرهما، معتبرا انتقال نظام الحكم من الخلافة إلى الحكم العائلي أكبر بلية ابتلي بها المجتمع العربي الإسلامي، أما النقطة الثانية والتي كان مدار الكتاب عليها ولم يفتر عبد الله النفيسي في مناقشتها وتكرارها فهي مسألة مراقبة الحاكم والخروج أو الثورة عليه إن هو لم يف بتعهداته، وقد لمسنا من قوله هذا إشارة إلى حكام اليوم والذين اغتصبوا حق الشعوب في اختيار من ينوب عنهم ويسير شؤونهم العامة.

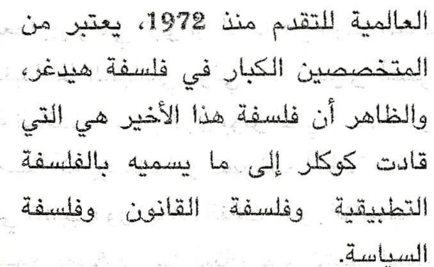
تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين:

الأسباب والحلول

/ هانس كوكلر

كتاب "تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين: الأسباب والحلول" للمفكر هانس كوكلر صدر في طبعة أولى مترجمة قام بها حميد لشهب عن دار جداول للنشر والتوزيع سنة 2013 ، وهانس كوكلر فيلسوف نمساوي ولد عام 1948 حصل على شهادة الدكتوراه سنة 1982، رئيس كلية الفلسفة بجامعة إنزبروك النمساوية، تخصص في فلسفة القانون والانتروبولوجيا والفينومينولوجيا، حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة ميندانو الفليبينية، رئيس المنظمة





العالمية للتقدم منذ 1972، يعتبر من المتخصصين الكبار في فلسفة هيدغر، والظاهر أن فلسفة هذا الأخير هي التي قادت كوكلر إلى ما يسميه بالفلسفة التطبيقية وفلسفة القانون وفلسفة السياسة.

والكتاب يقع في 185 صفحة من الحجم الكبير، قسمه الكاتب إلى جزئين كبيرين يندرج تحت كل جزء فصلين لا يقل كل واحد منها عن ثلاثة مباحث،

بالإضافة إلى إهداء ومقدمة وفهرس للموضوعات، وقد كان هدف المؤلف من هذا الكتاب كما يظهر من المقدمة هو محاولة فهم نتائج الوضع العالمي الجديد الأحادي القطب الذي عوّض القطبية القديمة وأثّر في العلاقات بين الحضارات وسلطة القانون والديمقراطية ... من هنا تأتي هذه الدراسة لتشريح العلاقة بين الشرق والغرب والتصدي دون هوادة للأحكام المسبقة لهذا الأخير اتجاه الشرق، وفضح التجبر والتكبر الحضاري الغربي المعاصر اتجاه العالم الإسلامي.

في الجزء الأول الذي اختار له الكاتب عنوان: "**أسباب تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين**" ذهب هانس كوكلر إلى أنه بعد انتهاء الحرب الباردة حل التنزيه محل النقد الذاتي؛ ويتجسد هذا الموقف في الحديث عن نظام عالمي جديد منحوت على غرار الخطوط الأساسية للديمقراطية الليبرالية، لأن هذا النموذج الذي يدّعي بأنه نموذج يحتذى به منذ نهاية الحرب الباردة يمثل على أتم وجه الأساس الذي يقوم عليه ادعاء العالم الغربي حق سيطرته على العالم ومكانه الولايات المتحدة كزعيمة له، بل إن الاعتقاد السياسي المرافق لهذا الافتراض يسمح بظهور نظرية الحرب العادلة في خدمة الديمقراطية والسلام، التي يفترض أنها اندثرت، وهكذا نرى أن النزعة المتطرفة غير الناقدة التي كانت سائدة في العهد الاستعماري والتي ترى أن أوربا هي مركز العالم بعثت من جديد بكل قوتها واستبدادها السياسي، وفي هذا السياق أعطى الكاتب مثالا لما يسمى بالعقلانية الناقدة ممثلا بكارل بوبر الذي يتحدث عن دول العالم المتحضر ويفترض ضمنا أنه بإمكانها أن تستخدم أسلحة الدمار الشامل بمسؤولية وأن لها الحق في تأديب دول العالم الثالث "غير الناضجة"، وهذه العنصرية الممجدة التي تسمح لمفكرين من أمثال بوبر تشبيه العالم الثالث بروضة أطفال تتفق مع كثير من المقالات الافتتاحية الصحفية التي كثيرا ما تبرر تدخلات الغرب العسكرية.

وبعد أن خلص الكاتب إلى أن منظمة الأمم المتحدة أصبحت أداة لهيمنة القوى العظمى على الدول الصغيرة والمتخلفة انتقل إلى الحديث

عن النصوص السياسية التي أصبحت تحتوي على شعارات رنانة من قبيل الأمن الجماعي والتجارة العالمية الحرة...إلخ وهذه الشعارات لا تعدو أن تتغنى بأهداف ومثل غامضة تتظاهر جميع الدول بتأييدها، علاوة على ذلك فإن الطموح الكامن وراء عبارة النظام العالمي الجديد ليس جديدا فقد سبق الإعراب عنه في شعارات حول عالم آمن للديمقراطية وعالم حر وعالم واحد وما إلى ذلك.

هذا وقد أكد الكاتب على أن من أسباب تشنج العلاقة بين الشرق والغرب هو نية الولايات المتحدة ومعها العالم الغربي في ادعائها الحق في الهيمنة وضمان هذه الهيمنة بصورة أفضل، وهذا ما كانت تسعى إليه دائما مع شعار إقامة نظام جديد أكثر عدالة، وهذا أمر متأكد منه من خلال حقيقة كون الزعماء الذين يتدرعون بإيديولوجية الحرية الغربية ويتظاهرون بإقامة بنية عالمية جديدة، يسعون إلى تحقيق هذه الأهداف بواسطة سياسة القوة القديمة، ويتجلى هذا الأمر بوضوح أكثر في جعل الأمم المتحدة كأداة أمن جماعي؛ فميثاق الأمم المتحدة يعكس تركيبة القوى في عام 1945، كما يتضح من المركز المتميز للدول الخمس ذات العضوية الدائمة العضوية في مجلس الأمن، ونتيجة لذلك نجد أن مبدأ المساواة السيادية بين الدول وهو مبدأ راسخ في الميثاق قد ألغي بحكم الأمر الواقع.

بعد ذلك انتقل بنا الكاتب إلى الحديث عن نظرية الديمقراطية كعنصر من عناصر إستراتيجية إضفاء الشرعية، مشيرا إلى أن القطبية الأحادية العسكرية والسياسية من شأنها أن تزيد من حدة الهوة بين الشمال والجنوب أكثر مما عليه الآن، إذ أصبحت الحروب الجديدة تشن باسم الديمقراطية ولذلك تصنف بأنها حروب عادلة، ويمكن إخفاء المصالح الاقتصادية الملموسة بطريقة مواتية خلف إيديولوجية النظام العالمي الجديد، وفي هذه الظروف التي تنطوي إلى حد ما على ضغط خفي على الناس لينصاعوا للنظام السياسي الذي هو أكثر النظم نجاحا على سطح الكرة الأرضية لا يستغرب أن يتوقع من الفلسفة أن تأتي بشرعية إضافية.

وفي ختام هذا الجزء الأول أكد الكاتب على ضرورة إصلاح كامل لميثاق الأمم المتحدة، وهذه خطوة تكون حظوظ تحقيقها جد ضئيلة من الناحية السياسية في ظل نظام أحادي القطب بدل نظام ثنائي القطب يقوم على التنافس في مجالات النفوذ، لذلك سيظل تحقيق الديمقراطية في الأمم المتحدة في ظل التجمعات الدولية الراهنة مجرد شعار، ولكنه مع ذلك يمكن أن يحفز على المناقشات والحملات الإعلامية التي يمكن أن تساهم في إزالة القناع عن سياسة القوة التقليدية القائمة على أساس ميثاق الأمم المتحدة، لذلك يجب على كل من يروج لنظام عالمي جديد إذن أن يبدأ أولا بالعمل على تغيير ميثاق الأمم المتحدة لإلغاء امتياز التصويت الممنوح للأعضاء الدائمين وإنشاء مجلس نواب ثان يوفر مشاركة أعرض ومباشرة في اتخاذ القرار الدولي في المستقبل البعيد.

في الجزء الثاني المعنون **"بالتعايش السلمي بين الغرب والمسلمين"** أكد هانس كوكلر على ضرورة نبذ استعمال القوة تحت أية ذريعة سواء كانت دينية أو غيرها كشرط أساسي لخلق نوع من التعايش السلمي بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي، وأكد كذلك على أن استخدام القوة غير مسموح به في القانون الدولي، وطبقا لهذا المفهوم الجديد لم يعد مشروعا شن الحروب تحت أي ذريعة كانت، وهذا الموقف تم تعزيزه بعد الحرب العالمية الثانية بموجب ميثاق الأمم المتحدة بعدما كان موقعا عليه سنة 1928 من قبل البريطانيين والفرنسيين ضمن معاهدة بريون كيلوج، فبعد الحرب العالمية الثانية تعزز هذا القول الذي بموجبه أصبح محرما استخدام العنف في العلاقات الدولية كما أصبح محرما بموجبه التدخل في الشؤون الداخلية للدول. لكن عندما انهار نظام التوازن الدولي بشكل مفاجئ في سنين عقد التسعينات من القرن المنصرم تغير كل شيء من جديد، وجاء هذا التغيير نتيجة تحول العلاقات الدولية من القطبية الثنائية إلى علاقات القطبية الأحادية، وتمخض عن هذا زوال التوازن في مجال العلاقات الدولية، الشيء الذي أثر سلبا على علاقات المسلمين مع الغرب وخاصة بعد حرب الخليج وتدخل الولايات المتحدة الأمريكية بغرض "إعادة" الأمور إلى نصابها وبغرض نقل الحداثة وحقوق الإنسان إلى دول كانت تعتبرها دولا "متخلفة".

بعد هذا التشريح لما آلت إليه العلاقات بين الشرق والغرب بعد حرب الخليج انتقل بنا الكاتب إلى الحديث عن تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية في أوربا والتي كان يطبعها التداخل الثقافي بدل المواجهة السياسية الإيديولوجية، كما أشار إلى أنه في الوقت الذي أثرت فيه الحضارة الإسلامية بعمق في الثقافة الأوربية المسيحية لمدة قرون طويلة فإنه لم يكن للثقافة الأوربية أي تأثير يذكر على العالم الإسلامي لمدة تفوق قرنا من الزمن بل أكثر من هذا استفادت من النهضة الإسلامية المبكرة وفي كل ميادين الثقافة والعلم.

هذا وقد ألمح الكاتب في هذا الجزء إلى أنه رغم التأثير الكبير للثقافة الإسلامية في تطور العالم الفكري لأوربا فإن التاريخ المعقد للصراع بين المسيحيين والمسلمين في جل أقطار أوربا صعّب ما أصبح يصطلح عليه لاحقا بحوار الثقافات، وقد نجح هذا الصراع المبكر بين الثقافات في خلق جو من المواجهة وعدم الثقة المتبادلة وسوء الفهم وهي الأمور التي لا زالت تؤثر على العلاقات الإسلامية المسيحية إلى اليوم؛ بحيث أصبحت الأحكام المسبقة المعادية للإسلام في أوربا، والتي صارت قوية في الوقت الراهن بسبب الوجه الجديد للسياسة العالمية، عكسا لهذا الصراع القديم للعلاقة بين الإسلام والمسيحية، وفي إطار هذا الالتقاء المشحون لأوربا بالإسلام فإن المنظومة السائدة في أوربا قد جعلت من الإسلام كما عبّر إدوارد سعيد عن ذلك جسما خارجيا، بل أكثر من هذا اعتبرته ببساطة تجسيدا للأجنبي لرسم الحدود بينه وبين ما أسست عليه الحضارة الأوربية ابتداء من القرون الوسطى.

ومما يزيد من تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين في نظر هانس كوكلر هو أن دراسة الإسلام من طرف الأوربيين كانت في قبضة المبشرين المسيحيين الذين تناولوا الموضوع بطريقة تبريرية وبجدال كلامي، فكانت نتيجة هذا هو إعطاء صورة مغلوطة عن الإسلام في كل أبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية تلك الصورة التي زاد من قتامتها المستشرقون الذين تناولوا الجوانب الضيقة والمظلمة من تاريخ الإسلام والمسلمين، كما أكد الكاتب على أنه من أسباب توتر العلاقات الإسلامية المسيحية التأويل الخاطئ

لتعاليم القرآن فيما يتعلق باستعمال العنف (الجهاد) وهو مثال ساطع على صورة الإسلام التي تتغذى منها المنظومة المسيحية، ومثال يقوي مناخ عدم الثقة واعتبار الإسلام خطرا على الحضارة المسيحية الغربية باعتباره دين يرفض حق المسيحية في الوجود.

وفي ختام هذا الجزء الثاني عمل الكاتب على تشريح الوضع الراهن للعلاقة بين الإسلام والمسيحية في أوربا، مؤكدا على أن وسائل الإعلام لعبت دورا سلبيا في صدع العلاقات بين الطرفين، مشيرا إلى أنها وسائل واقعة بمعدل كبير تحت تأثير أصحاب المصالح الخاصة، كما ساهمت بعض إنتاجات صناعة السينما الأمريكية بطريقة إرادية ومدبرة في تقوية صورة الإسلام كعدو. هذا وقد اعتبر الكاتب الصمت الأوربي اتجاه الجرائم الإنسانية والتنقية العرقية وأعمال قتل الشعب البوسني كان له تأثيرا سلبيا كبيرا في علاقة الإسلام بالمسيحية ليس فقط في أوربا بل في العالم بأكمله على المستوى الديني.

وقد خلص الكاتب إلى أن علاقة الإسلام والمسيحية في أوربا قد وصلت إلى مرحلة حاسمة إذ يتضح ذلك من خلال ظروف العيش الصعبة للمهاجرين المسلمين، وتعامل الدول الأوربية مع أزمة البوسنة قديما وأزمة فلسطين حديثا، فإرث الحروب الصليبية ما يزال لسوء الحظ حاضرا وخصوصا بعد نهاية صراع المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي ونهاية صورة العدو التي أداها لنصف قرن من الزمن تقريبا، ومن هذا المنطلق دعا هانس كوكلر إلى حوار بناء يقوم على احترام خصوصيات كل طرف دون غض النظر عن الاختلافات الثقافية والدينية.

لقد عمل هانس كوكلر من خلال هذا الكتاب على تشريح الأسباب التي أدت إلى تشنج علاقة الغرب بالمسلمين منذ القدم وحتى عصرنا هذا، مقترحا مجموعة من الحلول الناجعة أساسها الحق والعدل والمساواة بين بني البشر لضمان علاقات متميزة بين العالم الغربي المسيحي والعالم الشرقي المسلم، مؤكدا على ضرورة الحوار القائم على احترام التعددية الدينية والثقافية ونبذ العنف الذي أصبح محرما بموجب مختلف القوانين الدولية.

الأصول السياسية للحرية الدينية

/ **أنطوني جيل**

تكتسب الحرية الدينية أهمية كبرى في وقتنا الراهن لكونها تمنح الأفراد الحق في الهوية وتكوين معتقدات شخصية وإظهارها، وانتهاك الحرية الدينية أو العقدية يتداخل بشكل كبير بل ويهدد الحقوق السياسية المدنية مثل حق الحياة والتعبير، بالإضافة إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الأخرى، والتمييز على أساس الدين يؤثر على العلاقات الاجتماعية بحيث يؤدي إلى التفكك والظلم والعنف والإرهاب مما يمكن أن يخل بتوازن المجتمعات.

والحرية الدينية مرتبطة بالعقل والفكر وحرية الإرادة والاختيار والقناعة الشخصية للإنسان، وهو ما تضمنه المادة 18 للإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي ذكرت أن "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وله حرية التعبير عنها سواء بالتعليم أو الممارسة أو إقامة الشعائر ومراعاتها سواء كان ذلك منفردا أو في جماعة سرا أو علانية."



والحرية الدينية لا يجب أن تقتصر على مجتمع دون الآخر، بل من الضروري أن تسود المجتمعات ككل ليحل هناك نوع من التعايش والتآخي، لما تحمله هذه

الحرية من إيجابيات في طياتها، كما أنها – أي الحرية الدينية- قطعت تاريخا طويلا لكي تصل إلى ما وصلت إليه اليوم، وفي هذا الصدد صدر مؤخرا عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في طبعة أولى ومن ترجمة محمد محمود التوبة كتاب "الأصول السياسية للحرية الدينية" للكاتب جيل أنطوني؛ وهو كتاب يقع في 368 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى تقديم وستة فصول بالإضافة إلى ملحق وقائمة بأهم المراجع وفهرس للموضوعات، هدف الكاتب منه كما يظهر من المقدمة هو توفير دراسة جيدة للقراء المهتمين بموضوع الحرية عموما، ونظرا لكون حرية الاعتقاد والتدين تعتبر في الغالب الحرية الأولى فسوف يساعدنا على فهم الكيفية التي تزدهر أو تقمع بها هذه الحرية.

في الفصل الأول "مقدمة حول الحرية والقوانين والدين والتنظيم" أكد الكاتب على أن بروز الصراع المستند إلى الدين وتزايد حدته مع بداية القرن الحادي والعشرين كان لزاما على المثقفين والمفكرين دراسة الأديان وفهمها في جوهرها بما في ذلك التفاعلات بين الكنيسة والدولة والقوانين المنظمة للعلاقة بينهما، والتي تعتبر بحق جوهر الحرية الدينية، لكن حتى هذا التاريخ قلة من العلماء هم الذين سعوا إلى شرح ظهور الحرية الدينية أو بشكل أكثر تحديدا شرح التغير والتقلبات في الحرية الدينية، ومعظم الدراسات التي تناولت الظاهرة إما أنها أكدت عواقب الأشكال والمستويات المتنوعة للحرية الدينية أو القانون الديني، أو ناقشت الملابسات المعيارية للتفسيرات المتنوعة للحرية الدينية، أو قدمت تاريخا تفصيليا مع محاولة قليلة لتطوير نظرية قابلة للتعميم لظهور الحرية الدينية في الزمان والمكان، قلة من العلماء فقط أمثال روجر فنك وتشارلز هانسون وجون أندرسون هم الذين حاولوا تقديم شروحات مطورة نظريا لظهور الحرية الدينية، على الرغم من أن كل واحد منهم ركّز على حالات دراسية محددة ولم يسعوا إلى تعميم أوسع لأفكارهم. وبسبب قلة هذه الدراسات يحمل الكاتب أيضا المسؤولين الحكوميين قدرا من المسؤولية في ارتفاع أو انخفاض مؤشر الحرية الدينية في المجتمع؛ إذ هم من يضعوا الحدود

القانونية التي تعمل بموجبها الدوائر الدينية وبهذا يصير فهم دوافع هؤلاء الحكام وحوافزهم حاسما في فهم أصول الحرية الدينية.

والحرية الدينية حسب الكاتب تتضمن أكثر من حق الاعتقاد الفردي، فهي تشمل حشدا من السياسات التي تخص حقوق الملكية، والتربية والتعليم، وملكية وسائل الاتصال، والتعبير، وقدرة المتعبدين المجتمعين على المجيء معا وبناء كنيسة، والوصول إلى غير المؤمنين من المجتمع، "وعلى الرغم من أنه من الممكن بالتأكيد صوغ الحرية الدينية في إطار أوامر أخلاقية، يكون من المهم مع ذلك أن نفهم أن الحرية الدينية هي مسألة سياسية تنظيمية حكومية وتستطيع أن تمس قضايا متنوعة مثل متطلبات المواطنة." [1]

في الفصل الثاني الذي اختار له الكاتب عنوان **"الأصول السياسية للحرية الدينية"** ذهب إلى أن التسامح الديني المدعوم بالقوانين التي لا تحابي دينا مهيمنا سوف يؤدي إلى تعددية دينية زائدة، كما أن ارتباط التعددية بالحرية المدنية سيجعل الدولة تتردد في فرض أي شكل من التشريع الذي سيحابي فرقة دينية على حساب فرقة أخرى، فالحرية الدينية هي مسألة تنظيم حكومي أولا، ولذلك ينبغي أن نتوقع أن تؤدي مصالح السياسيين دورا مهما في تقرير مستوى وشكل الحرية الدينية في المجتمع.

كما أكد الكاتب على أن هناك علاقات تبادلية قوية بين حرية الدين أو العقيدة ومستويات الحرية والتطور الاقتصادي؛ فعلى المستوى الاقتصادي نجد البلاد التي تفرض قيودًا شديدة على حرية الدين أو العقيدة يقل إنتاجها المحلي الكلي وتقل رتبتها بمقياس التطور الإنساني الذي وضعته الأمم المتحدة، ممثلا لذلك بكون المرأة التي تعيش في بلاد تقيد حرية الدين أو العقيدة تقل مشاركتها في البرلمانات القومية و في الحياة المهنية وفي التعليم وبالتالي فهذه المرأة تحصل على دخل أقل من مثيلتها التي تعيش في بلد أقل قيودًا أو بلا قيود على حرية الدين أو العقيدة وعليه فإن حرية الدين أو العقيدة ليست حقًا أساسيا للفرد فحسب لكنها أيضا مهمة للحالة الديمقراطية

1- أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، ص: 31-32.

والاقتصادية لأي دولة ولرفاهية مواطنيها وللاستقرار والسلام بين سكانها، فإهمال هذه الحرية يمكن أن تكون له عواقب وخيمة وخطيرة محليا ودوليا، لذلك فإن حرية الدين أو العقيدة لها أهمية كبرى لدى الجميع سواء لمن يعتبرون أنفسهم متدينين أو من يعتبرون أنفسهم عكس ذلك.

في الفصل الثالث **"أمريكا البريطانية الاستعمارية"** ذهب الكاتب إلى أن الحرية الدينية ولدت من التعددية الدينية؛ ففي أوربا مثلا تسامح الحكام بعد تردد كبير مع الفرق الدينية بعد الإصلاح البروتستانتي، وكان هذا التسامح من أجل تخفيف حدة النزاع الاجتماعي الذي ستتولد عنه مجموعة من الثورات والتي سيكون من أهم بنودها حرية التدين والاعتقاد، لكن رغم هذا التسامح كان الحكام يفضلون في قرارة أنفسهم الاستبقاء على كنيسة واحدة والسيطرة عليها من أجل ضمان الولاء لكراسيهم السياسية، أما في أمريكا البريطانية الاستعمارية فقد نجمت التعددية الدينية عن اهتمام التاج البريطاني بالاستيطان وإقامة مجتمع يحوي كل الطوائف ومن كل الأجناس. ومع نمو المستعمرات والحاجة إلى تشكيل جبهة موحدة ضد البريطانيين أصبح القادة السياسيين في حاجة ماسة إلى تبني خيار إعطاء الحرية الدينية للجميع، لكن مع استقلال أمريكا عملت كل الجماعات الدينية بإصرار على حماية حصتها من السوق الدينية، وكان يعني هذا في الغالب استمالة السياسيين المنتمين لها كي يسنوا تشريعات تجعل من الأصعب على الأديان الأجنبية أن تتكاثر، لكن مع مطلع القرن التاسع عشر ومع الهجرة المستمرة والهجرة الداخلية، ومع التنوع الروحي المتنامي، ومع الكاسب المستخلصة من التبادل التجاري والتي كان يمكن اغتنامها من السماح للأشخاص من كل الأديان بالانغماس في التجارة بحرية، استسلمت أمريكا في نهاية المطاف للضغط الذي مارسته الجماعات الدينية للسماح بحرية دينية أكبر.

وفي الفصل الرابع **"المكسيك وأمريكا اللاتينية"** أشار الكاتب إلى أن قدوم الحرية الدينية إلى أمريكا اللاتينية استغرق طريقا أطول من الطريق الذي سلكه إلى الولايات المتحدة، وذلك راجع ربما إلى الغياب المهم للأقليات

الدينية، وإلى سيطرة الدولة على الكنيسة الكاثوليكية، لكن بعد ذلك انتفضت الكنيسة في وجه الدولة بعد مدة قصيرة من التحرر؛ فأزمات الديون التي واجهت الحكومات كلها تقريبا في المنطقة آنئذ دفعت مسؤولي الحكومات إلى مصادرة ممتلكات شاسعة من الأراضي الكنسية، وعلى الرغم من فقدان الكنيسة للكثير من أصولها المملوكة ووظائفها المختلفة فقد كانت قادرة على المحافظة على استقلالها الذاتي المؤسسي إما عن طريق إعادة التفاوض أو الإزالة الكاملة لشروط التعيينات الأسقفية.

ومع منتصف القرن العشرين بدأت تتنامى الجماعات البروتستانتية داخل جل دول أمريكا اللاتينية، ومع تنامي حجمها خبرت هذه الدول نهضة ديمقراطية في ثمانينيات القرن، فبدأ البروتستانت يدخلون الحلبة السياسية بوصفهم كتلة تصويت مهمة للدفع من أجل حرية دينية أكبر ومع مزيد من الانتخابات التنافسية ومع وصول بعض الإنجيليين إلى الانتخابات كان هؤلاء البروتستانتيون ناجحين في تحرير "السوق الدينية" أكثر.

أما في المكسيك فقد سيطرت الدولة منذ البداية على الكنيسة وعلى السلطات الممنوحة لها، لكن حين صار الحكم الثوري المكسيكي مؤسسا ومحصنا من الضغوط السياسية المنافسة وجد كل من قادة الكنيسة وقادة الحكومة طريقة للعيش جنبا إلى جنب، وإزالة القوانين "الظالمة" التي كانت مفروضة على الكنيسة سابقا، ومع بروز سياسة تنافسية في ثمانينات القرن العشرين امتلك الأساقفة أخيرا قدرة المساومة لإصلاح القيود الدستورية المفروضة على الجماعات الدينية، فكانت النتيجة أن استفادت الجماعات البروتستانتية من هذه الانعطافة في الأحداث، ومع حلول القرن الحادي والعشرين شهدت المكسيك مع كثير من الأمم الأخرى في أمريكا اللاتينية عصرا واعدا من الحرية الدينية.

في الفصل الخامس "**روسيا ودول البلطيق**" أكد الكاتب على أن العلاقة القانونية بين الكنيسة والدولة في روسيا وفي دول البلطيق اتخذت مسارا مشابها لتلك المسارات التي سلكتها الدول الأوروبية الغربية والتي كانت

تبقي على كنائس دولة معترف بها على مدى مسارها التاريخي، كما أنه في روسيا أثبتت التجربة أن المحافظة على الكنيسة الأرثوذكسية كانت مفيدة جدا للقيصر، لكن بعد الإصلاحات السياسية التي عرفتها المنطقة لاحقا وبعد الانفتاح الاقتصادي أصبحت السوق الدينية أكثر تنوعا في دول البلطيق وخصوصا في إستونيا ولاتفيا.

وفي هذا الفصل أيضا أشار الكاتب إلى أن القادة الشيوعيين للإتحاد السوفياتي حاولوا سحق كل الانتماءات الدينية والاعتقاد الديني، فكانت نتيجة ذلك أن انخفضت المشاركة الدينية انخفاضا شديدا للغاية بسبب القمع القاسي والمثبطات القوية لكل انتماء علني مع منظمة دينية، لكن بعد انهيار الاتحاد السوفياتي انبعثت الحياة الدينية من جديد وإن لم يكن ذلك بشكل قوي، مما أصبح معه ميسرا للكنيسة أن تستخدم إتصالاتها السياسية لتبني مساندة قومية من أجل تقييد الأديان غير الأرثوذكسية وخصوصا تلك الأديان التي كانت تعتبرها أديان "دخيلة"، لكن بعد الانهيار التام للاتحاد السوفياتي وميل الكفة إلى بعض الأقليات الدينية أصبح لزاما على الدولة سن قوانين تشريعية تضمن لكل فرد حريته في التدين والاعتقاد وذلك حفاظا على ما تبقى من وحدة هذا المجتمع.

أما في دول البلطيق فقد وصلت إلى هذه الدول حركات دينية جديدة من الشرق ومن الغرب، وبسبب هذا الأمر أورد السياسيون القوميون والرهبان مخاوف من فرق دينية دخيلة هي الأخرى، ولجؤوا إلى أديان تقليدية بصفتها وسيلة لتعزيز هوياتهم القومية المولودة من جديد. وبعد سنة 1997 صار من الواضح أن المشهد الديني قد تغير في أماكن مختلفة من هذه البلدان، حيث ظهرت أكثر من خمسين حركة دينية جديدة، مع أن الكثير من هذه الحركات كانت صغيرة، فقد صار واضحا أن التنوع الديني كان شيئا لم يستطع القادة السياسيون والدينيون تجاهله وأصبح لزاما عليهم احترام هذه التعددية وسن القوانين اللازمة للحفاظ على الأشخاص وضمان حقهم في التدين.

في الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب والمعنون ب"**نتجمع معا: نتائج الحرية الدينية**" أكد الكاتب على أن الحرية الدينية مهمة من أجل صحة أي مجتمع، فقد أظهرت الدراسات العلمية ارتباطا قويا بين الحرية الدينية وبين قوة المنظمات الدينية وتنوعها، ذلك أنه كلما كانت هناك حواجز أقل مفروضة حكوميا على المنظمة الدينية إلا كانت المنظمات الدينية قادرة على متابعة غاياتها بتكلفة أقل، كما أشار الكاتب في هذا المحور إلى ضرورة تقييد الحرية الدينية بالأنظمة السائدة، والقوانين العادلة التي ترعى المصالح العامة، حتى لا تنقلب وبالاً على أصحابها، مع وجوب خلق توازن بين الحريات الدينية من جهة، وبين أصحابها والقائمين عليها من جهة أخرى، فإن وقع الخلل واضطرب هذا التوازن اختل النظام، ووقع الظلم، وسيصبح ذلك منافيا لمقتضى الحرية الدينية، وهو ما نراه اليوم في إطلاق الحريات الواسعة لبعض الجهات، وفي بعض الدول.

هذا وقد تفاءل الكاتب في آخر مؤلفه بمستقبل الحرية الدينية قائلا: "الحرية الدينية هي التي ستسود مع مرور الأيام، فمن الناحية التجريبية مثلما مشى الحكم الديمقراطي قدما يبدو أن التاريخ يخط مسارا مفعما بالأمل، وهذا لا يعني أن الحرية الدينية حتمية، ولكنه يعني أنه طالما يوجد أناس مستعدون باستمرار للقتال في سبيل الحرية سيبقى الأمل دائما مشرقا" [1]

1- الأصول السياسية للحرية الدينية، ص: 339.

رسالة في التسامح

/ فولتير

تتسبب الخلافات الدينية والسياسية وما يرتبط بها من تعصب وتشدد في حروب وحملات تطهير عرقية وفظائع عنصرية لا تعد ولا تحصى، لذلك دعا الكثير من فلاسفة عصر التنوير إلى التسامح الديني، مؤكدين على أهميته المتمثلة في كونه ضروري ضرورة الوجود نفسه، فسنّة الوجود اقتضت أن يتكتل الناس على هذه الأرض في شكل تجمّعات بشرية، وهي وإن اتّفقت في ما يجمع بينها من وحدة الأصل والحاجة إلى التعارف والتكامل، والحرص على البقاء والرغبة في التّمكّن من مقوّمات الحياة، والسّعي في إقامة التمدّن والعمران، فإنها قد اختلفت في ما تتفرّد به كل مجموعة من خصوصية عرقية ودينية وثقافية ...



في هذا الإطار صدر في طبعة أولى عام 2009 عن دار بترا للنشر والتوزيع وبتعاون مع رابطة العقلانيين العرب ومن ترجمة الروائية السورية هنرييت عبودي كتاب "رسالة في التسامح"، للكاتب الفرنسي فولتير (1694-1778)، الذي عاش في عصر التنوير، وكان كاتبا

وفيلسوفا ذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الظريفة ودفاعه عن الحريات المدنية خاصة حرية العقيدة، كما أنه كان كاتبًا غزير الإنتاج؛ قام بكتابة أعمال في كل الأشكال الأدبية تقريبًا؛ فقد كتب المسرحيات والشعر والروايات والمقالات والأعمال التاريخية والعلمية، وكان مدافعًا صريحًا عن الإصلاح الاجتماعي على الرغم من وجود قوانين الرقابة الصارمة والعقوبات القاسية التي كان يتم تطبيقها على كل من يقوم بخرق هذه القوانين، وباعتباره ممن برعوا في فن المجادلة والمناظرة الهجائية، فقد كان دائمًا ما يحسن استغلال أعماله لانتقاد دوغما الكنيسة الكاثوليكية والمؤسسات الاجتماعية الفرنسية الموجودة في عصره، وكان واحدًا من العديد من الشخصيات البارزة في عصر التنوير إلى جانب كل من مونتسكيو وجون لوك وتوماس هوبز وجان جاك روسو، حيث تركت أعماله وأفكاره بصمتها الواضحة على مفكرين مهمين تنتمي أفكارهم للثورة الأمريكية والثورة الفرنسية.(1)

وكتاب رسالة في التسامح يقع في 191 صفحة من الحجم الكبير، ويظم 25 فصلا تحدث الكاتب في مجملها عن التسامح الديني والذي كان بمثابة سيف رفعه طيلة حياته في وجه "الوحش الضاري" -على حد قوله- والذي كان يقصد به التعصب الديني ومنطق محاكم التفتيش.

هذا الوحش، الذي كان لا يزال يعمِل أنيابه في المجتمعات الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، هو نفسه الوحش الذي ينهش بعض مجتمعاتنا العربية والإسلامية إلى الآن ويتهددها بالتمزق والدمار، ولم تستطع أوروبا القضاء عليه إلا بإعلاء حرية الاعتقاد وبتكريس التسامح الديني وقبول الآخر المختلف دينياً أو طائفياً.

كان الفضل في هذا لعصر التنوير، الذي صنعه مثقفون روّاد، كان من أشهرهم وأجرئهم فولتير الذي لم يتوان يوما عن خوض أي معركة مهما كانت طاحنة دفاعا عن قيم التنوير وحقوق العقل والتسامح، وهذا الكتاب هو تتويج

1- http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%88%D9%84%D8%AA%D9%8A%D8%B1.

لواحدة من كبرى معاركه، ففولتير الذي ينتمي من حيث أصله العائلي إلى الأغلبية الكاثوليكية في فرنسا يقف في هذا الكتاب مدافعا شرسا وجريئا عن أسرة بروتستانتية اضطهدت بسبب انتمائها المذهبي ودفعت ثمناً للتعصب. هذا الكتاب الذي نشره فولتير عام 1763 يحتفظ براهنيته كاملة، ولاسيما بالنسبة إلى عالمنا العربي والإسلامي الذي لا يزال يصارع، واليوم أكثر من أي وقت سبق، للخروج من القرون الوسطى ومنطقها.[1]

في الفصول الأولى لا يكتفي فولتير بإدانة جريمة قتل شخص بريء هو جان كالاس على يد التعصب الكاثوليكي، وإنما يدين على مدار الكتاب كله كل المجازر التي ارتكبها الكاثوليك بحق البروتستانت كمجزرة مدينة فاسي[2] ومجزرة سانت بارتيليمي[3] الشهيرة، يحدث ذلك إلى درجة أننا نتساءل: هل حقا أن فولتير كاثوليكي؟ ولماذا يدين طائفته أو جماعته على مدار الكتاب؟ والواقع أنه فعلا كان كاثوليكيا أو ولد في عائلة كاثوليكية، مثله في ذلك مثل أغلبية الشعب الفرنسي، ولكنه كمفكر حر يكره الظلم من أي جهة جاء، ويشعر بالاشمئزاز والقرف الشديد من التعصب الديني والمتعصبين نراه يكرس حياته كلها كمدافع عن التسامح وكزعيم للتنوير الديني والفلسفي.

وبعد أن تحدث الكاتب عن المجزرتين السابقين قام بسرد العديد من المذابح الأخرى التي اقترفتها جماعات وروابط وأخويات متطرفة باسم الدين في أماكن مختلفة من أوروبا، ثم ساق قبالتها نماذج لحلمه الذي أراد أن يراه بفرنسا آنذاك مبرزا أن اليابانيين كانوا أكثر الناس تسامحا فقد تعايشت اثنتا

1- أنظر: تصدير رابطة العقلانيين العرب في آخر الكتاب.

2- بلدة تقع في مقاطعة شمبانيا الفرنسية؛ أثناء مرور رئيس الرابطة الكاثوليكية الدوق دي غيز فيها سنة 1562 توقف في كنيستها لحضور القداس ففوجئ بأداء البروتستانتيين لطقوسهم فيها فأمر رجاله بإحراقها، وقد قتلوا نحوا من ثمانين بروتستانتيا غير حامل للسلاح وجرحوا مئات غيرهم، وقد كانت هذه المذبحة هي الشرارة التي أولعت نار حروب الدين التي دامت في أوربا قرنا ونيفا.

3- مجزرة رهيبة وقعت في باريس سنة 1572 قتل فيها أكثر من ثلاثة آلاف من البروتستانتيين، وقد اقترفت بأمر من الملك شارل التاسع.

عشر ديانة بأمان في إمبراطوريتهم، وقد جاء الآباء اليسوعيون ليضيفوا إليها الديانة الثالثة عشرة، بيد أن هؤلاء اليسوعيين سرعان ما جهروا برفض بقية الأديان، فتسببوا في نشوب حرب أهلية لا تقل بشاعة عن تلك التي فجرتها الرابطة الكاثوليكية، فعمّ الدمار والخراب ومُحق الدين المسيحي من الوجود في حمام من الدم، وقد أغلق اليابانيون إمبراطوريتهم في وجه بقية العالم، وباتوا ينظرون إلينا وكأننا وحوش كاسرة، شبيهة بتلك التي قضى عليها الإنجليز وطهروا جزيرتهم منها، وعندما أدرك الوزير كولبير ما بنا من حاجة إلى اليابانيين الذين هم ليسوا بحاجة إلينا حاول عقد علاقات تجارية مع إمبراطوريتهم، ولكن عبثا فقد واجهوه برفض صلب لا رجوع عنه، العالم بأسره يقطع لنا الدليل إذن، على أنه لا جدوى من ممارسة التعصب ولا حتى من الدعوة إليه.[1]

وفي معرض حديثه عن التسامح أبرز فولتير أن سبب هذه الجرائم هو العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق، والغلو في الدين المساء فهمه، وهو الأمر الذي أنزل عددا من الكوارث بألمانيا وانجلترا وهولندا وحتى فرنسا داعيا في نفس الوقت إلى كل الطوائف الدينية من يهود وكاثوليك وأرثوذكس وبروتستانت إلى العيش بتآخ والمساهمة على قدم المساواة في خدمة المجتمع.

إن رؤية فولتير للتسامح أكبر من أن يحصره في المجتمعات الأوربية المسيحية بل دعا غير ما مرة إلى تسامح كوني ينصهر فيه كل بني البشر من خلال قوله: "لم أكن بحاجة إلى حذق كبير أو بلاغة متكلفة لكي أثبت أن على المسيحيين أن يكونوا متسامحين فيما بينهم، غير أني سأذهب إلى أبعد من ذلك فأدعوكم إلى اعتبار البشر جميعا إخوة لكم، ماذا؟ قد تجيبون، أيكون التركي شقيقي ؟ والصيني شقيقي؟ واليهودي والسيامي؟ أجل بلا ريب؛ أفلسنا جميعا أبناء أب واحد ومخلوقات إله واحد؟ قد يقول قائلكم: ولكن هذه الشعوب تحتقرنا، وتعتبرنا من عبدة الأوثان! حسنا سوف أقول لها إنها مخطئة،

1- فولتير، رسالة في التسامح، ص: 37-38.

وأعتقد أني قد أربك على الأقل هذا الإمام الأكبر أو ذاك الراهب البوذي السيامي المتعجرف، إذا ما خاطبتهما على النحو التالي: هذه الكرة الأرضية الصغيرة ليست أكثر من نقطة دائرة في الفضاء، على غرار كرات أخرى عديدة؛ ونحن ضائعون داخل هذا الكون الشاسع اللامتناهي الأبعاد. إن الإنسان، هذا الذي لا يتجاوز طوله خمس أقدام لا يمثل شيئا يُذكر في هذه الخليقة، لنتخيل واحدا من تلك الكائنات التي لا ترى وهو يصارح جيرانه في شبه الجزيرة العربية أو في كافريريا بأفريقيا قائلا: أصغوا إليّ فقد هداني رب العالمين، هنالك تسعمئة مليون نملة صغير على شاكلتنا على وجه الأرض، ولكن نملتي وحدها عزيزة على قلب الله الذي يمقت النملات الأخرى من الأزل إلى الأبد؛ إن نملتي وحدها ستحظى بالسعادة، أما النملات الأخرى فستكون ملعونة إلى أبد الآبدين، هنا سيقاطعني الإمام أو الراهب البوذي ليسألني: أي مجنون قد تفوه بهذه الحماقة.[1] فمن خلال هذا القول يؤكد فولتير على ضرورة احترام خصوصية كل واحد بغرض التعايش مزكيا مقولة الدين لله والوطن للجميع.

إن التعصب المقابل للتسامح والمتنافر معه كما يراه فولتير ليس طبيعيا أو فطريا في الإنسان وإنما هناك أطراف لها مصالح ومكاسب تحاول أن تحققها عن طريق التحريض عليه، حتى وإن أدى ذلك إلى التخلي عن الإنسانية وتأجيج الاحتقانات المذهبية وترسيخ العنصرية، فهذه الأطراف التي عادة ما تتكون من أصحاب النفوذ الديني والمادي تهتم بنيل منافعها مهما كان الثمن ومهما كانت السبل، لذلك صارت لديها حملات تجبر الشعوب وتوجههم نحو اعتناق المذهب الذي تختاره لها، فالحق في التعصب حق عبثي وهمجي إذا؛ إنه حق النمور وإن فاقه بشاعة، فالنمور لا تمزق بأنيابها إلا لتأكل، أما نحن فقد أفنينا بعضنا من أجل مقاطع وردت في هذا النص أو ذاك.[2]

هذا وقد ختم فولتير كتابه "رسالة في التسامح" بعبارات من ذهب أجملها أن الدين وجد ليجعلنا سعداء في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة،

1- رسالة في التسامح، ص: 163.

2- نفسه، ص: 48.

ما المطلوب كي نكون سعداء في الآخرة؟ أن نكون صالحين. وما العمل كي نكون سعداء في هذه الدنيا في حدود ما يسمح به بؤس طبيعتنا؟ أن نكون متسامحين، فمن منتهى الحمق أن يدعي مدع أنه قادر على حمل البشر قاطبة على التفكير بطريقة واحدة في شؤون الميتافيزيقا، فتطويع الكون برمته بقوة السلاح أسهل بكثير من تطويع العقول في مدينة واحدة.[1]

عند قراءة هذا الكتاب لا يملك أحدنا إلا أن يتساءل: هل يتحدث فولتير هنا عن المجتمعات المسيحية الأوروبية في القرن الثامن عشر، أم يتحدث عن المجتمعات العربية والإسلامية في القرن العشرين وبدايات الحادي والعشرين؟ هل يتحدث عن الرابطة الكاثوليكية الرهيبة التي ارتكبت مجزرة سانت بارتيليمي وسواها، أم يتحدث عن المجازر التي يرتكبها تنظيم القاعدة أو تنظيم داعش في العراق وسوريا وليبيا وغيرها من الدول؟ ما إن يقرأ المرء هذا الكتاب القيم ويقلب صفحاته الواحدة بعد الأخرى حتى يتلمس الشبه الكبير والقوي بين الأمس واليوم، فإذا كان التعصب الديني قد اختفى من المجتمعات الأوروبية الحديثة بفضل جهود فولتير وعشرات المفكرين الآخرين، أي بفضل حركة التنوير الكبير، فإنه لا يزال يتربع في مجتمعاتنا العربية والإسلامية ويجثم على نفوس كل تواق إلى الحرية، فما أحوج مجتمعاتنا إلى أمثال فولتير لشن حرب فكرية ضد هذا الداء، حرب يكون من نتائجها تطبيق التسامح في أجل تمظهراته، والاعتراف لكل واحد بحريته في اختيار معتقداته، والإقرار بمبدأ التعدد الإنساني والثقافي والديني.

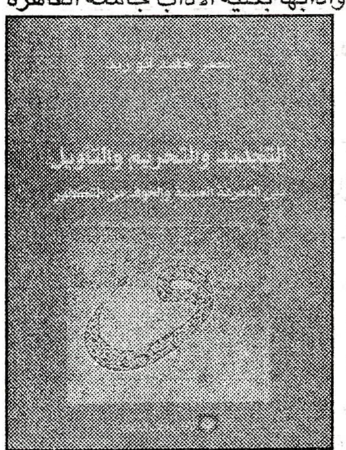
1- رسالة في التسامح، ص: 159.

التجديد والتحريم والتأويل

بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير

/ نصر حامد أبو زيد

سنة 2010 صدر في طبعة أولى عن المركز الثقافي العربي كتاب بعنوان التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير لصاحبه نصر حامد أبو زيد وذلك في سياق الدفاع عن حرية الرأي، وحرية الفكر، ورفض القهر المعرفي الموازي للقهر السياسي، وفي إطار محاربة التكفير وكل ما يمكن أن يدور في فلكه، ونصر حامد أبو زيد (1943 - 2010) مفكر عربي وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية وفي فقه اللغة العربية، حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة عام 1972، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979، عمل أستاذا مساعدا بكلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة فرع الخرطوم خلال الفترة بين 1983 و 1987 ثم أستاذا مساعدا بكلية الآداب، جامعة القاهرة عام 1987، أتُهم بسبب أبحاثه الأكاديمية



بالارتداد والإلحاد، من أعماله: الاتجاه العقلي في التفسير، فلسفة التأويل، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نقد الخطاب الديني، التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة.

والكتاب يقع في 246 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى أربعة فصول بالإضافة إلى مقدمة وفهرس للموضوعات، في المقدمة تحدث صديق عمره حسن ياغي عن الأسباب التي دعته إلى جمع هذا الكتاب بعد وفاة صاحبه، والذي أوصاه قبل وفاته في حوار دار بينهما على ضرورة إخراج هذا المشروع التنويري إلى حيز الوجود، وذلك بهدف فتح آفاق جديدة في الدراسات الدينية والاستفادة من المناهج الحديثة في قراءة النصوص، باعتبار الدراسات الحداثية للدين تفتح "النص المقدس" على الحياة الحقيقية والإسهام في بناء حضارة يدخلها النور؛ نور المعرفة والفهم، والحق في اختلاف التأويل والقراءة والتفسير، دون الخوف من أولئك الذين يعادون المعرفة ويمنعون أي تجديد، طالما أننا لا ندعي المعرفة ادعاء، ولا نحارب الجهل بالجهل، بل بالمعرفة العلمية التي تهدف إلى إطلاق حيوية البحث والتفكير وإعلاء شأن العلم في هذه الأمة.

في الفصل الأول "**تجديد الخطاب الديني: لماذا؟**" عمل الكاتب حامد أبو زيد على إبراز ضرورة التجديد باعتباره حاجة ماسة بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت، كما أكد على أن "لكل تجديد سياقه التاريخي الاجتماعي، السياسي والفكري؛ فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك... كما أن التجديد ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة. ما ليس تجديدا في مجال الفكر فهو ترديد وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا من الفكر في شيء، ولا يمت إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد."[1]

1- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص: 21.

كما أبرز الكاتب خلال هذا الفصل أن للتجديد خمس مبررات أولها المبرر التاريخي وثانيها المبرر المعرفي وثالثها الاستخدام النفعي للدين ورابعها الفزع من التأويل العصري وخامسها عداء الغرب للإسلام؛ أما المبرر التاريخي فيكمن في اجترار إنجازات وانتصارات الماضي من طرف فئة من المثقفين دون النظر إلى ما آلت إليه أوضاع الأمة بعين العقل وخاصة بعد فشلها في الدفاع عن وحدتها واختراقها من طرف المؤسسة العسكرية الغاشمة لدولة تأسست وفرضت نفسها بالقوة، وبعد هزيمة 1967 تأكد بالفعل وجود أزمة في الواقع وأزمة في الفكر وفي النظام السياسي بصفة خاصة، وعليه يمكن القول إن انكشاف أوجه الأزمة خلق الحاجة إلى التغيير والتجديد ومن هنا كانت بداية كتابات تبحث في التراث من وجهات نظر مغايرة ومختلفة مثل كتابات زكي نجيب محمود وحسين مروة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم من مفكرين في اتجاهات مختلفة لتناقش المبرر التاريخي لمطلب تجديد الفكر الديني.

أما المبرر المعرفي فمستنده تحقيق عملية التواصل الخلاق بين الماضي والحاضر، "والمقصود بعملية التواصل الخلاق الخروج من أسر التقليد الأعمى وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة، وكذلك الخروج من أسوار التبعية السياسية والفكرية التامة للغرب باسم المعاصرة، وعملية التواصل الخلاق ليست محاولة تلفيق بأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة من دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري النهضوي؛ فأفضى إلى تكريس ثنائية الغرب المادي العلمي المتقدم والمفلس روحيا، مقابل الشرق المتخلف ماديا وعلميا والغني روحيا".[1]

أما الاستخدام النفعي للدين بغية تحقيق مصالح وغايات ذات طبيعة فئوية أو سياسية أو شخصية سواء تم هذا الاستخدام من جانب جماعات سياسية بعينها أو من جانب أنظمة وسلطات سياسية فاقدة للمشروعية

1- التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص: 24.

الاجتماعية والسياسية والقانونية فالنتيجة واحدة هي تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيوية متدنية ومن هنا برزت وبحدة ضرورة التجديد وإعمال العقل كأداة أكد النص المقدس على أهميتها. فنحن كما أبرز الكاتب بحاجة إلى تنوير فكري فقد سيطرت على أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا سواء السياسية أو الاقتصادية أو التعليمية حالة من الركود طال بها العهد حتى أوشكت أن تتحول إلى موت.

أما الفزع من التأويل العصري فيقصد به الكاتب ما تتشارك فيه الحركات الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي هو ذلك الفزع من أي تأويل عصري حداثي للإسلام، خاصة إذا طال هذا التأويل النصوص المؤسسة: القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن هنا كان لا بد من إضفاء لمسة تجديد على تراثنا الموروث والنظر فيه بعين الحداثة وملاءمته للوقائع والأحداث الآنية .

أما المبرر الخامس للتجديد فهو الخوف من الغرب؛ والمقصود به في نظر حامد أبو زيد هو تأكيد موقفنا من الحضارة الحديثة وهو موقف لا يقوم على التعامل معها من منظور براجماتي يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي ، كما أنه لا يقوم على استيراد النظريات العلمية والمعرفية ومحاولة فرضها بطريقة ميكانيكية آلية في بيئة ومناخ ومجالات مغايرة للبيئات والمجالات التي أنتجتها.

وبعد استعراض الكاتب لمبررات التجديد تناول من خلال مجموعة من المباحث موضوع تحالف السلطة الدينية مع السلطة السياسية التي أحكمت سيطرتها على المجتمع وأضعفته على مدى سنوات، حتى أفقدت قواه الحية أي أمل بالتغيير، وصارت قوى المعارضة أضعف من أن تستطيع طرح نفسها كقوى قادرة على التغيير والتجديد والإصلاح، سواء في ذلك المعارضة القومية واليسارية والعلمانية، التي فقدت بريقها وما عادت قادرة على جذب الناس بأفكارها القديمة، أو المعارضة الإسلامية التي تقدمت إلى الواجهة عند انكفاء سابقاتها، ولكنها لم تضع على عاتقها خوض معركة اجتماعية سياسية اقتصادية لتحديث السلطة والسياسة.

وفي ختام هذا الفصل صرح الكاتب بأن سيف التكفير والمنع أصبح مسلطا على كل من يحاول التفكير الجدي والعلمي في وضعنا المأزوم، إذ تنبري السلطتان السياسية والدينية متحالفتين معا لكمّ كل صوت يدعو إلى الخروج من أسر التقليد ويفتح الباب لدخول الهواء الذي يسعى لتحريك الأفكار الراكدة التي حاول المصلحون تحريكها وتعرّضوا لسيوف التكفير، إن الفكر العربي لا يزال يرى في كتابات طه حسين ومحمد عبده وعلي عبد الرزاق ونجيب محفوظ والكواكبي وغيرهم الأساس الإبداعي والمعرفي لثقافة تطمح لأخذ مكانها بين ثقافات لعالم، وعندما نرى كيف أن هذه الأسماء الكبيرة تعرضت لشتى الاتهامات والضغوط، وأجبرت في أحيان كثيرة على التراجع أمام هيمنة الأفكار التي تنتمي إلى الماضي، ندرك ثقل المهمة وندرك أن هذا هو السبيل لإخراج مجتمعنا من أزمته، وهي مهمة تحتاج إلى التحلي بقوة المعرفة وتحتاج إلى الشجاعة أيضا.

في الفصل الثاني المعنون "**بالفن وخطاب التحريم**" أكد حامد أبو زيد أن الفن هو ممارسة أقصى مستويات الحرية، يمارس الإنسان فيه أقصى درجات التحرر، يتحرر من قيود الجسد في الرقص، من قيود الرتابة في الموسيقى، من قيود المادة في الفن التشكيلي، ومن قيود اللغة التداولية في الشعر والأدب، في الفن تتحقق إنسانية الإنسان في علاقته بالكون، حيث يستعيد الفن الإنسان من غربته التي فرضتها الثقافة بمفاهيمها وأعرافها ومؤسساتها وقيمها، في الفن وحده يتحرر الإنسان ليعيد بناء عالمه ويطور ثقافته، من أجل هذه الحرية المبدعة التي لا توجد إلا في الفن يكره المتشددون الفن على اختلاف طوائفهم سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا ويمارسون ضد الفن والفنانين كل ضروب الاضطهاد، وفي أحسن الأحوال يضعون في طريقه الأشواك والمحاذير.

وفي هذا الفصل أيضا ألمح الكاتب إلى أنه كلما ضَعُف المجتمع وقلت حيويته كلما توسعت دوائر التكفير والتحريم، والعكس صحيح. والتحريم يطال أول ما يطال الإبداع، فهو يهاجم الفنون على أنواعها، ولا يلتفت لقيمة تلك

الفنون في إظهار حضارة أي شعب، كما أكد على أن الدين لا يحرم الفنون، إنما يحرمها من يتصورون أنفسهم حماة الدين والأخلاق والأعراف والتقاليد وهم أنفسهم حماة الأمر الواقع ومن يلف لفهم من بعض الإعلاميين والمثقفين الذين يدافعون عن قرارات السلطات التي تسمح وتمنع وفق منطق هو الآخر ينتمي إلى الماضي، إن قضية عدم التحريم هي أولا وأخيرا قضية الحرية في كل الفضاءات الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية، فالفن شأنه شأن التعليم والفكر والبحث العلمي والإعلام الحر وهي كلها أضواء تعري هذه الأقنعة، من هنا الخطورة على كل أشكال الاستبداد ومستوياته ومن هنا حاجتنا إلى الفن وإلى الحرية.

في الفصل الثالث، "إشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا"، أثار الكاتب قضية التمايز الدلالي بين مصطلحي التفسير والتأويل عند بعض الفقهاء مشيرا إلى أنه صار شائعا أن التأويل جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن، ودخول في إثبات عقائد وأفكار أو بالأحرى ضلالات من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية، كما أشار إلى أن مصطلح التأويل اكتسب دلالته غير الحسنة تدريجيا من خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي.

بعد تناول هذا الإشكال الدلالي بين المصطلحين تساءل الكاتب كيف أن القرآن الكتاب الأعظم في الثقافة العربية يتم التعامل معه بمنطق ضيق يضيق على المؤمنين به حياتهم، إذ يصبح التأويل عملا خبيثا في الخطاب الديني المعاصر، في حين أن التأويل يعني فتح الباب مشرعا أمام المؤمنين لفهم النص القرآني خارج إطار الوصفة التي يرددها كل يوم فقهاء السلطة الدينية، وهذا يفتح الباب للعلاقة بين المؤمن وربه من دون المرور الإجباري بتفسيرات وتأويلات الفقهاء الرسميين، وكلما كان الطريق بين المؤمن وربه مفتوحا كلما ازداد المؤمن إيمانا، ولكنه إيمان مختلف عن إيمان غيره، إيمان نابع من ذاته ومن رؤيته ومن أفكاره، إيمان حر قد يسلك مسلك المعتزلة وقد يسلك مسلك الأشعرية، إيمان قد يسلك مسلك ابن تيمية وقد يسلك مسلك ابن عربي، إيمان قد

يسلك مسلك ابن حنبل وقد يسلك مسلك ابن رشد.

هذا وقد خلص الكاتب في نهاية هذا الفصل إلى أن اختلاف التأويلات إقرار بحق الاختلاف، وإقرار بتعدد وجهات النظر، وإقرار بحق المؤمن في أن يكون قلبه وعقله دليله إلى الإيمان الحق، كما أنه، أي التأويل، طريق للاستفادة من المنجزات العلمية واللغوية والمعرفية لجعل القرآن معاصرا وحيا يلعب في حياة المؤمنين دورا كان يلعبه على مدى القرون الأولى.

في الفصل الرابع والأخير والذي عنونه الكاتب "**بمقاربة جديدة للقرآن: من النص إلى الخطاب نحو تأويلية إنسانوية**" أشار حامد أبو زيد إلى أن الدارسين للقرآن في العصر الحديث دأبوا على مواصلة استعمال المنظور التراثي في التعامل مع القرآن بوصفه نصا، والتعامل معه من هذا المنظور يشجع إمكانيات التفسير والتفسير المضاد، كما يسمح بالمثل بإمكانية التلاعب الدلالي ليس بالمعاني فقط بل بالمبنى القرآني نفسه، وذلك كما حدث في التأويلات السجالية التي أنجزها المتكلمون في الماضي، لذلك دعا الكاتب للاهتمام بالقرآن في الوقت الراهن بوصفه خطابا أو بالأحرى خطابات، وذلك بهدف السعي نحو تحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية أو اجتماعية أم دينية، ومن أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، ومحاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيرها وتبني عليه أو تعارضه.

وفي ختام هذا الكتاب دعا نصر حامد أبو زيد إلى ضرورة الاستمرار في عملية التفكير وإعادة التفكير مجددا في التراث وفي معنى القرآن، وإلى محاولة التقدم خطوة أبعد في هذه العملية من أجل إنجاز منهج تأويلي ناجز، وذلك ليكون أهل الإسلام مشاركين نشطين في صياغة معنى حياتهم، في العصر الذي يعيشون فيه، بدل أن يظلوا متلقين سلبيين للمعاني التي تفرض عليهم بالقهر والانصياع من هنا أو هناك.

الحقيقة الغائبة

/ فرج فودة

لقد صار التكفير في غالب الأحيان وسيلة لاستباحة الدماء والأموال، وسلّما يمتطى بغرض القتل والاعتداءات الممنهجة والتصفية الجسدية، لذلك لا نستغرب إذا وجدنا هذه الظاهرة تطال رموز الفكر والسياسة والتغيير بشكل عام، ولعل أقرب هؤلاء المفكرين إلى أذهاننا في الوقت الحديث الدكتور فرج فودة الذي دفع حياته ثمنا لأفكاره ومعتقداته.

وكتاب "الحقيقة الغائبة" الصادر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع في طبعة ثالثة سنة 1988 ما هو إلا نتاج حقائق توصل إليها فرج فودة عبر مشواره الطويل في نقد الإسلام السياسي، في مقدمتها تبرئة الإسلام ممن يحاولون استخدامه سياسيا لخدمة أهداف خاصة هي في التحليل النهائي معاكسة لروح الإسلام وجوهره.



وفرج فودة الكاتب والمفكر المصري ولد سنة 1945، حصل على ماجستير في العلوم الزراعية و دكتوراه في الاقتصاد الـزراعـي مـن جامعة عين شمس بالقاهرة، أثارت كتاباته جدلا واسعا بين المثقفين والمفكرين ورجال الدين، واختلفت حولها الآراء وتضاربت؛ فقد كان يدعو إلى

فصل الدين عن الدولة، ويري أن الدولة المدنية لا شأن لها بالدين، من مؤلفاته: الطائفية إلى أين؟، نكون أو لا نكون، الإرهاب، الملعوب، حوارات حول الشريعة، وقبل السقوط... ،اغتيل في 8 يونيو 1992 بسبب أفكاره الداعية إلى إعمال العقل، وبسبب دعوته إلى التنوير والتحديث بدل الجمود والركون دائما إلى الماضي واجترار أحداثه.

وكتاب الحقيقة الغائبة يقع في 149 صفحة من الحجم المتوسط قسمه صاحبه إلى خمسة فصول بالإضافة إلى مقدمة وفهرس للموضوعات، وقد صرح الكاتب في المقدمة أن هذا الكتاب "قد يفتح باباً أغلقناه كثيراً وهو حقائق التاريخ، وقد يحيي عضواً أهملناه كثيراً وهو العقل، وقد يستعمل أداة تجاهلناها كثيراً وهي المنطق، وهو حديث في النهاية موجز أشد ما يكون الإيجاز، لا يهتم بالحدث في ذاته بقدر ما يعتني بدلالاته ويرى أنه بوفاة الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين، وهو عهد قد يقترب من الإسلام كثيرا وقد يلتصق به، وقد يبتعد عنه كثيرا وقد ينفر منه، وهو في كل الأحوال والعهود ليس له من القداسة ما يمنع مفكرا من الاقتراب منه، أو محللا من تناول وقائعه، وهو أيضا وبالتأكيد ليس حجة على الإسلام، وإنما حجة للمطالبين بالحكم بالإسلام أو حجة عليهم، وسلاح في أيديهم أو في مواجهتهم، وليس أبلغ من التاريخ حجة، ومن الوقائع سندا، ومن الأحداث دليلا، وليس لهم من البداية أن ينكروا علينا ما رجعنا إليه من مصادر وما استندنا إليه من مراجع، فهي ذات المراجع التي يحتجون بها على ما يرون أنه في صالحهم ومع دعواهم، ولو أهملنا معا هذه المراجع، لما بقي من تاريخ الإسلام شيء، ولما بقيت في أيديهم حجة، ولما استقر في كتاباتهم دليل، ولما وجدوا لمنطقهم سندا أو أصلا أو توثيقا"[1].

في الفصل الأول "**الحقيقة الغائبة**" ذهب الكاتب إلى أن الحركات الإسلامية رغم اختلاف أصحابها ظاهريا إلا أنهم جميعا متفقون على أن نقطة

1- فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1988، ص: 6

البدء بالحل تكمن في التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، مؤكدين على أن هذا التطبيق "الفوري" سوف يتبعه صلاح "فوري" للمجتمع، وحل "فوري" لمشاكله، لكن تطبيق الشريعة الإسلامية وحده ليس هو جوهر الإسلام. فقد طبقت في عهد الخلفاء الراشدين وحدث ما حدث (مقتل عثمان وعلي)، وأخطر من تطبيقها بكثير وضع قواعد الحكم العادل المتسق مع روح الإسلام، ولعل ما حدث في السودان خير دليل على مغبة البدء بالوجه العقابي للإسلام، وهو ما حدث حين أعلن الحاكم عن تطبيق الشريعة الإسلامية وبدأ في إقامة الحدود في مجتمع مهدد بالمجاعة. الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح أنصار تطبيق الشريعة الإسلامية بعد تلك التجربة أقل بكثير من أنصارها قبل التطبيق. فالبدء يكون بالأصل وليس بالفرع، وبالجوهر وليس بالمظهر، وبالعدل قبل العقاب، وبالأمن قبل القصاص، وبالأمان قبل الخوف، وبالشبع قبل القطع.

كما أكد فرج فودة في هذا الفصل على أن العدل لا يتحقق بصلاح الحاكم، ولا يسود بصلاح الرعية، ولا يتأتى بتطبيق الشريعة، وإنما يتحقق بوجود ما يمكن أن نسميه نظام حكم، وهو الضوابط التي تحاسب الحاكم إن أخطأ، وتمنعه إن تجاوز، وتعزله إن خرج على صالح الجماعة أو أساء لمصالحها، وقد تكون هذه الضوابط داخلية، تنبع من ضمير الحاكم ووجدانه، كما حدث في عهد عمر، وهذا نادر الحدوث، لكن ذلك ليس قاعدة ولا يجوز الركون إليه، والأصح أن تكون مقننة ومنظمة.

وفي ختام هذا الفصل دعا فرج فودة من يرفعون شعار الإسلام هو الحل وهم في قرارة أنفسهم يهدفون إلى السلطة وقضاء المآرب الخاصة إلى ضرورة أن يجاهدوا في نفوسهم هوى السلطة وزينة مقاعد الحكم، وأن يجتهدوا قبل أن يجهدوا الآخرين بحلم بعيد المنال، وأن يفكروا قبل أن يكفروا، وأن يواجهوا مشاكل المجتمع بالبحث عن الحل لا بالهجرة والابتعاد، وأن يقتصدوا في دعوى الجاهلية حتى لا تقترن بالجهل، وأن يعلموا أن الإسلام أعز من أن يهينوه بتصور التصادم مع العصر، وأن الوطن أعز من أن يهدموا وحدته بدعاوى التعصب، وأن المستقبل يصنعه القلم لا السواك، والعمل لا الاعتزال،

والعقل لا الدروشة، والمنطق لا الرصاص، والأهم من ذلك كله أن يدركوا حقيقة غائبة عنهم، وهي أنهم ليسوا وحدهم جماعة المسلمين.[1]

في الفصل الثاني الذي اختار له الكاتب عنوان: "**قراءة جديدة في أوراق الراشدين**" انتقل بنا الكاتب إلى مجموعة من الأحداث ذات الصلة بالفكر والسياسة والتاريخ، بدءا من عهد أبي بكر إلى آخر عهد الخلفاء الراشدين، طارقا أبوابا كثيرة حول كيفية مبايعة أبي بكر، واجتهادات عمر بن الخطاب ومقتله، ومقتل عثمان بن عفان، ومقتل علي، لينتقل الأمر بعد ذلك إلى مقتل المسلمين بسيوف المسلمين، وهلاك الصحابة بسيوف الصحابة، أو ما اصطلح عليه الكاتب بشرعنة قتال أهل القبلة، مؤكدا على أن اجتهادات أبي بكر فيما يخص قتال أهل الردة حق إذا ناقشنا الأمر من باب السياسة، فلولا صرامته وحزمه في قتالهم لما أصبح للإسلام دولة ثابتة الأركان، متينة البنيان، تفتح البلدان، وتنشر العقيدة وتثبت دعائمها، كما أيد الكاتب في هذا الفصل قرارات أبي بكر معتبرها قرارات سياسية وليست دينية أو بمعنى آخر كان يرى في أبي بكر رجلا "علمانيا" فصل في كثير من الأمور بين السياسة والدين.

كما أكد فرج فودة في هذا الفصل أن عمر بن الخطاب كان رجل دين ورجل دولة بامتياز؛ لكونه اجتهد فألغى سهم المؤلفة قلوبهم مخالفاً للنص القرآني عندما تقوى الإسلام، وأوقف حد السرقة على المحتاج، ثم عطله في عام المجاعة، وعطل التعزيز بالجلد في شرب الخمر في الحروب، و"نضيف إلى ذلك أنه خالف السنة في تقسيم الغنائم فلم يوزع الأرض الخصبة على الفاتحين، وقتل الجماعة بالواحد مخالفاً قاعدة المساواة في القصاص، ولا نملك ونحن نستعرض ما فعل، في ضوء الملابسات المحيطة بكل حادثة، إلا أن نكتشف حقيقتين هامتين، أولهما أنه استخدم عقله في التحليل والتعليل، ولم يقف عند ظاهر النص، وثانيهما أنه طبق روح الإسلام وجوهره مدركاً أن العدل غاية النص، وأن مخالفة النص من أجل العدل، أصح في ميزان الإسلام الصحيح من مجافاة العدل بالتزام النص، وهذه الروح العظيمة في التطبيق، تخالف أشد

1- الحقيقة الغائبة، ص: 37-38.

المخالفة روح القسوة فيمن نراهم ونسمع عنهم، وتتناقض مع منهجهم المتزمت، وتوقفهم أمام ظاهرة النص لا جوهره".[1]

إن من يتصورون أنه من الممكن إعادة أنتاج مرحلة طبق الأصل من عصر الراشدين، في عصرنا الحديث، إنما يركبون شططا من الأمر على حد تعبير الكاتب، وقد يصلون بأنفسهم وبالمسلمين إلى نتائج مؤسفة، فليس كل ما كان مقبولا في عهد الصحابة مقبولا وصحيحا في عصر غير العصر، ومع قوم غير قوم، فقواعد الدين ثابتة، وظروف الحياة متغيرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير، لا بد وأن يحدث جزء من المخالفة، ونقصد بالمخالفة أن يتغير الثابت أو يثبت المتغير، ولأن تثبيت واقع الحياة المتغير مستحيل، فقد كان الأمر ينتهي دائما بتغير الثوابت الدينية، وقد حدث هذا دائما ومنذ بدء الخلافة الراشدة وحتى انتهت، وتغيير الثوابت هو ما نسميه بالاجتهاد، وإن كنا نتفق على أنه ليس مطلقا، لكنه قائم ومتاح، واجتهادات عمر خير دليل على ذلك.

في الفصل الثالث "**قراءة جديدة في أوراق الأمويين**" ذهب الكاتب إلى أننا نشهد في هذه الحقبة عهدا مختلفا كل الاختلاف عن عهد الراشدين، أضاف إلى فتوحات الإسلام الكثير، حتى امتدت الدولة الإسلامية من الهند شرقا إلى الأندلس غربا، وأضاف إلى سلطة الدولة وهيبتها وتماسكها الكثير، حيث لم يخرج فيها أحد من الأمويين على آخر، إلا في نهاية الدولة حين خرج يزيد على الوليد، ثم خرج مروان على يزيد فكان ذلك نذيرا بالنهاية، بينما حفل تاريخ العباسيين بكثير من الخروج والانقسام داخل الأسرة الحاكمة حتى قتل الإبن أباه، والأب ابنه، وشاع خلع الخلفاء وقتلهم، وغير ذلك من الأحداث على مدى الخمسمائة عام الأخيرة في حكم العباسيين..

وعلى حين يبدو أبو جعفر المنصور، والمأمون، رجال دولة متفردين في تاريخ الدولة العباسية، لا يناظرهم أحد، ولا يطاولهم مطاول، نرى أن الدولة الأموية على قصر عمرها قد حفلت برجال الدولة العظام، وعلى رأسهم

1- الحقيقة الغائبة، ص: 50-51.

معاوية، رجل الدولة الأول في تاريخ الدولة الإسلامية كلها، لكن قد يتساءل البعض، وأين عمر؟.ليرد عليه الكاتب بأن عمر قد تفرد بأنه الوحيد في تاريخ الخلافة الإسلامية الذي يمكن أن يطلق عليه وصف رجل الدين والدولة معا، بينما لا تجتمع الصفتان بعد ذلك لأحد، فهناك رجال الدين مثل علي بن أبي طالب، وعمر بن عبد العزيز، والمهتدي العباسي، وهناك رجال الدولة مثل معاوية، عبد الملك بن مروان، الوليد بن عبد الملك، وهشام بن عبد الملك، وهم أربعة خلفاء حكموا سبعين عاما، بينما حكم الفترة الباقية - اثنتين وعشرين عاما- عشرة خلفاء بالتمام والكمال.

وحينما نذكر أسماء الخلفاء الأربعة السابقين مقترنا بلقب رجل الدولة، نضع في اعتبارنا هيبة الحكم، وفتح الثغور، وعمارة البلدان، وفي تقديرنا أن نجاح هؤلاء الخلفاء، قد ارتبط ارتباطا وثيقا بفصلهم بين الدين والدولة عند قيامهم بأمانة الحكم.

وفي ختام هذا الفصل أشار الكاتب إلى أن هناك علاقة وثيقة بين دنيوية الدولة وتألق الفكر والأدب والعلوم والفنون والفقه، فحينما تزداد هذه يتألق أولئك، وعلى العكس من ذلك يضمحل كل شيء مع ازدياد سطوة الدين في الدولة الدينية إلا العبادة وقصص الزهاد وأقوال الصالحين، مع غياب شبه تام للفن والإبداع، لأن الفن حرية، والحرية لا تتجزأ، والفنان لا يتألق إلا إذا أحس بفكره طليقا، وبوجدانه منطلقا، وبوجدان الآخرين مرحبا، وبأذهانهم سعيدة بإبداعاته، مستعدة أن تغفر له شطحاته، مقبلة على الحياة لا على الموت، وهذا كله ليس من طبيعة الدولة الدينية، بل هو متنافر معها كل التنافر، متناقض مع قواعدها، أشد التناقض.

في الفصل الرابع "قراءة جديدة في أوراق العباسيين" يخوض الكاتب في تجارب أشهر الخلفاء العباسيين مرتكزا على ما قاموا به من أفعال مستنكرة، مؤكدا في تعليقه على تلك الحوادث بأن الإسلام دين ودولة، ومصحف وسيف، ليس هذا فحسب بل إن الدولة كانت عبئا على الإسلام، وانتقاصا منه وليست إضافة إليه، كما أن الخلافة التي سميت بالإسلامية هي في حقيقتها

خلافة عربية قرشية، وأنها لم تحمل من الإسلام إلا الاسم، وأن دعوى إحياءها من جديد تبدو أكثر تناسقا مع منهج القومية العربية والدعوة للوحدة بين أقطار العرب منها إلى الدعوة لدولة دينية إسلامية.

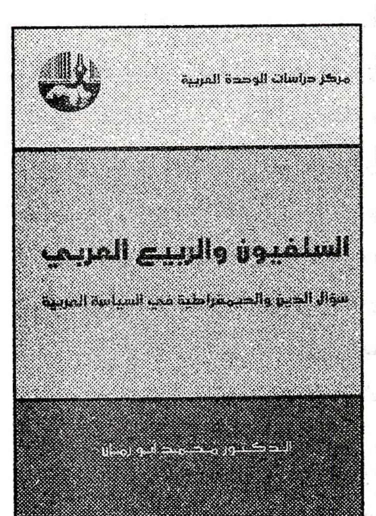
وفي ختام هذا الفصل أكد فرج فودة على أن تنامي الجماعات الإسلامية وتيارات التطرف السياسي الديني في مصر كمثال يعكس تأثير التربية والتعليم والإعلام في مجتمعاتنا، حيث التفكير دائما خاضع للتوجيه، والمنهج دائما أحادي التوجه والاتجاه، وهو الأمر الذي يدعو إلى ضرورة خلق نمط من التفكير يسمح باستخدام العقل في التحليل، والمنطق في استخلاص النتائج، والشجاعة في عرض الحقيقة دون زيادة أو نقصان.

في الفصل الخامس"**وماذا بعد؟**" عاد الكاتب من جديد إلى دعوة الفصل بين الدين والسياسة للارتقاء بالدين الإسلامي نحو التطور والحداثة، وللتوافق مع روح العصر، حاضرا ومستقبلا، وقبول متغيراته، وتقدير ظروفه، كما دعا من خلال هذا الفصل إلى الحوار العقلاني، وعدم فرض الرأي على الآخرين بالقوة، منبها إلى أن التفكير يسبق التكفير، وأن العقل يسبق النقل، وأن السماحة تسع الجميع. هذا وقد دافع بقوة في ختام الكتاب على أن منطق الصواب والخطأ في الحوار السياسي مقبول، لأن قضاياه خلافية، يبدو فيها الحق نسبيا، والباطل نسبيا أيضا، رافضا أن يدار الحوار السياسي على أساس الحلال والحرام، حيث الحق مطلق والباطل مطلق أيضا.

السلفيون والربيع العربي:
سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية

/ **محمد أبو رمان**

في مارس 2013 صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت في طبعة أولى كتاب "السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية" لمحمد أبو رمان الباحث في مركز الدراسات الإستراتيجية بالجامعة الأردنية، والخبير في حركات الإسلام السياسي وقضايا الإصلاح في الأردن، والحاصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، تخصص نظرية سياسية-فكر سياسي، من جامعة القاهرة في العام 2009، ودرجة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة آل البيت في العام 2000، ودرجة البكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة اليرموك في العام 1995، وبالإضافة إلى هذا الكتاب صدرت لمحمد أبو رمان مجموعة من الكتب والدراسات الأخرى، باللغتين العربية والإنجليزية، حول الحركات الإسلامية في الأردن، من أبرزها كتاب "الإصلاح السياسي في



الفكر الإسلامي (الشبكة العربية للأبحاث والترجمة، بيروت، 2010)، وكتاب "بين الحاكمية وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا (وزارة الثقافة، عمان، 2010).

وهذا الكتاب يقع في 306 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى خمسة فصول كبرى تندرج تحت كل فصل منها ثلاثة عناوين فرعية على الأقل، وفصل تمهيدي بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وملحقان مع فهرس للموضوعات وفهرس للمصادر والمراجع، وقد كان هدف محمد أبو رمان في هذا الكتاب كما صرح في مقدمته هو محاولة ردم الفجوة المعرفية حول السلفيين وذلك بدراسة هذه المجموعات والحركات وتأثير الثورات الديمقراطية العربية عليها من جهة، وتأثيرها هي من جهة أخرى على المشهد السياسي في العديد من الدول العربية خلال الفترة القادمة، وصولا إلى مناقشة مدى وجود تحولات في الموقف السلفي من الديمقراطية والتعددية واستنطاق الأجندة السياسية والاجتماعية السلفية؛ والمقارنة بين تجربة السلفيين السياسية الجديدة وتجربة الإخوان الذين كانوا يقدمون خطابا سياسيا مشابها في بعض جوانبه للخطاب السلفي قبل أن يطوروه إلى القبول الكامل بالديمقراطية وشروطها.[1]

خلال الفصل التمهيدي حاول الكاتب أن يجيب عن سؤال من هو السلفي أولا، ثم الانتقال ثانيا إلى معرفة موقفه من العمل السياسي واستراتيجيات التغيير والإصلاح، من خلال إعطاء مجموعة من الأمثلة عن مجموعات يقوم الفقه السياسي لديها على مبدأ طاعة ولي الأمر وقبول حكم المتغلب، ومجموعات أخرى على مبدأ المفاصلة وتكفير الحكام والخروج عليهم، إذ ليست السلفية متجانسة في الاديولوجيات والأفكار، بل هي توجهات وتيارات متعددة متنوعة، متباينة، وفي كثير من الأحيان متضاربة في اتجاهاتها السياسية.

في الفصل الأول المعنون "بالثورة المصرية: الربيع السلفي" أكد الكاتب على مسألة تباين مواقف الاتجاهات السلفية المصرية من الثورة؛ إذ

1- أنظر : محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص: 14.

وقف السلفيون الحركيون منذ البداية معها، وقدموا فتاوى بشرعيتها، بينما وقفت مجموعة أخرى ضدها، أما التيار الأكبر (الدعوة السلفية في الإسكندرية) فغلب على موقفه في البداية التشكيك في أمر هذه الثورة وما يحيط بها، كما أكد الكاتب على أن السلفيين وإن كانوا جميعا لم يدخلوا اللعبة السياسية بصورة مباشرة قبل الثورة المصرية فإنهم يختلفون في تبرير ذلك العزوف وتأصيله، ويختلفون أيضا في الموقف من النظام المصري من جهة ثانية بين مؤيدين ومعارضين ومحايدين، كما إن أفكارهم السياسية وإن كانت فيها ملامح مشتركة عامة، كالموقف من الديمقراطية والدولة المدنية والعملية التشريعية إلا أنهم يتباينون في تفاصيل مفصلية ومهمة، لكن بعد حدوث الثورة ونجاحها في إسقاط النظام كان أمام الحركة السلفية خياران لا ثالث لهما، إما الإصرار على مواقفها السابقة بعدم الدخول في اللعبة السياسية وبالتالي ستكون خارج التأثير السياسي، وهو موقف التيار المدخلي[1]، أو الانتقال إلى صيغة جديدة من القبول بالديمقراطية وتكييف ذلك مع أيديولوجيتها، وهو موقف التيار القطبي بقيادة محمد عبد المقصود، والدعوة السلفية في الإسكندرية. هذا التحول استلزم -بحسب المؤلف- تبريرا شرعيا وأيديولوجيا، فكان التركيز على هوية الدولة، بينما كان الصراع على الدستور بمنزلة العربة التي ركبها السلفيون في تبرير هذا الانتقال من رفض المشاركة السياسية والاستنكاف عن العمل الحزبي إلى الدخول في قلب العملية السياسية والنقاشات الدائرة بذريعة حماية الهوية الإسلامية من جهة، والصراع مع التيارات التي تريد تغييرها من جهة ثانية ومحاولة استثمار الديمقراطية للوصول إلى حلم تطبيق الشريعة الإسلامية من جهة ثالثة عبر الوصول إلى الأغلبية في البرلمان المصري، مع التأكيد على أن النظام الديمقراطي أفضل من الحكم الاستبدادي، لكنه مرحلة مؤقتة في اتجاه إقامة الحكم الإسلامي.

1- تيار يتسم بالتأكيد دوما على طاعة أولياء الأمور، والقسوة على المخالفين والرفض الشديد لأي صورة من صور العمل السياسي. من أعلامه: محمد سعيد رسلان وأسامة القوصي ومحمود لطفي عامر وطلعت زهران وهشام البيلي.

في الفصل الثاني "السلفي الحزبي: أسئلة جديدة وتحديات مختلفة" انتقل بنا الكاتب إلى حقيقة تغير السلفيين بعد الثورة والذين كان نشاطهم بالأمس القريب يقوم على التعليم الديني والتربية والدعوة، بل والاستهتار بالعمل السياسي وما يمكن أن يأتي به من نتائج ومكتسبات، ويعتبرونه إضاعة للوقت والجهد في ما لا ينفع، بينما هم اليوم يتجهون بصورة فاعلة وكبيرة للمشاركة في العملية السياسية، عبر تأسيس الأحزاب والاشتباك مع الرأي العام والإعلام، الشيء الذي سيؤدي بعد مخاض داخلي إلى انبثاق وتأسيس حزب النور الإسلامي الذي سيشارك في انتخابات مجلس الشعب والشورى والذي سيحل ثانيا بعد جماعة الإخوان المسلمين ليجد نفسه أمام جملة كبيرة من التساؤلات عن برنامجه السياسي والاجتماعي وهو لا يزال في الطور الأول من التحول نحو العمل السياسي.

فعلى صعيد الأجندة السياسية للسلفيين هيمن على الخطاب السلفي خطاب "الشريعة الإسلامية" والذي يبدو أكثر حساسية تجاه العلمانيين والليبراليين إذ يتحفظ على الدولة المدنية ويعلن أنه يقبل بالديمقراطية المقيدة بضوابط الشريعة الإسلامية كما أنه يفصل ما بين الآليات والفلسفة فيقبل الأولى ويدع الثانية، وعلى الرغم من أن السلفيين يقولون بالديمقراطية المقيدة بالشريعة الإسلامية ويصرون على ذلك إلا أنهم يؤكدون في الوقت نفسه التزامهم بنتائج الديمقراطية وصناديق الاقتراع ومبدأ تداول السلطة والقبول بالتعددية السياسية، وهذا موقف يمثل حالة متقدمة حتى على ما كانت عليه جماعة الإخوان المسلمين قبل عقدين من الزمن، عندما كانت لا تزال مترددة في القبول بذلك ومنقسمة بين تيارين الأول أيديولوجي والثاني براغماتي.

هذه المحددات تجاه الديمقراطية والتي برزت بعد نجاح الثورة أصبحت تعكس هواجس التيارات الأخرى من السلفيين؛ والمتمثلة في القلق من سعي السلفيين إلى أسلمة المجتمع صاحب العرقيات المتعددة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي بعدما برزت صورة نمطية عن السلفيين تتميز عموما بالتشدد سواء على صعيد الفتاوى الفقهية أو على صعيد غياب المرونة في

التعاطي مع الشأن الاجتماعي عموما، كما تمثلت هذه الهواجس في ما إذا كان السلفيون يمتلكون تصورا لمشكلات المجتمع المصري من ناحية أو أنهم سيعملون على أسلمة الاقتصاد من ناحية أخرى كالتعامل مع البنوك والسياحة والموارد الاقتصادية الأخرى.

في الفصل الثالث "تصدير الثورة السلفية المصرية" قام المؤلف بدراسة السلفيتين اليمنية والأردنية، الأولى كنموذج على وقوع الثورة، والثانية كنموذج على عدم وقوعها وذلك بعد التوصل إلى نتيجة مفادها أن السلفية المصرية ما بعد الثورة أصبحت هي العامل المؤثر في الحركات والجماعات السلفية الأخرى في المنطقة العربية، بعدما كانت السلفية السعودية هي مركز التأثير.

ففي الحالة اليمنية انقسم السلفيون بين محذر من معصية ولي الأمر ومن هذه الفتنة، وبين من قالوا بمواقف أقرب إلى الثورة، وبين من قالوا بمواقف مؤيدة للثورة وذلك بمشاركة شباب سلفيين ومعهم شيوخ منحوا الفتاوى والشرعية للاعتصامات، لكن في كل الأحوال أدت التحولات السياسية باليمن إلى إحداث تغييرات نظرية في خطاب السلفية، الذي أخذ يكرس فقها سياسيا جديدا في العلاقة مع الحاكم، يستند إلى مفهوم العقد الاجتماعي وشروطه، وبناء الدولة الحديثة، غير أن هذا التحول الفكري ترافق مع نقد لاذع من الاتجاه السلفي الرافض للثورة والممثل في يحيى الحجوري أحد تلاميذ الوادعي والذي طرح سؤالا أربك الساحة السلفية مفاده كيف يكون السلفي ديمقراطيا؟ ليضع بهذا السؤال علامات استفهام محرجة للتوجه السلفي الحزبي، إذ كيف يكون الدخول في اللعبة الديمقراطية حلالا ومشروعا بعد أن كان قبل أيام كفرا وزندقة.

أما في الحالة الأردنية فانعكاسات الربيع الديمقراطي العربي كانت مختلفة عما شهدته دول عربية أخرى إذ حددت المعارضة سقف مطالبها بإصلاح النظام وليس إسقاطه، أما السلفيون فلم يشاركوا في المظاهرات والمسيرات والاعتصامات المطالبة بالإصلاح السياسي، لكنهم

بالمقابل لم يدخلوا في صدام مباشر مع القوى الإصلاحية، واكتفوا بإصدار كتيبات وبيانات، يؤكدون فيها موقفهم الرافض للمظاهرات، وبرز النشاط الأكبر في المواقف من الثورات الديمقراطية لدى علي الحلبي، تلميذ مؤسس السلفية الأردنية الشيخ ناصر الألباني، فقد عمد، الحلبي، منذ البداية إلى تحريم التظاهر، والرد على الفتاوى المؤيدة له، وبذلك لم تكن مواقف السلفيين الأردنيين من تأسيس الأحزاب والدخول في السياسة متوافقة، فقد تحمست مجموعة لفكرة إنشاء الأحزاب، لكن الظروف السياسية تبدو مغايرة، فالأجهزة الأمنية ما تزال قوية ولم تحدث ثورات تفتح آفاقا جديدة، كما حدث في بعض البلدان العربية.

هذا وقد خلص محمد أبو رمان في هذا الفصل إلى أن الالتزام اليمني بالعمل الحزبي والسياسي والقبول بالديمقراطية أقل من الحالة المصرية، فالتأكيد على قضايا احترام حقوق الإنسان والحريات العامة وتطبيق الشريعة الإسلامية والدولة المدنية الحديثة في الخطاب السلفي اليمني غير حاضر، ربما لأن الضغوط الإعلامية والسياسية عليهم أكثر بكثير من الحالة المصرية التي تشهد سجالات سياسية وفكرية ساخنة وكبيرة.

في الفصل الرابع **"رهانات المستقبل: السلفيون وطريق الإخوان"** يطرح الكاتب تساؤلا مفاده: هل سيسير السلفيون على خطى الإخوان المسلمين ويستنسخون تجربتهم في القبول التدريجي بالديمقراطية والتعددية والالتزام باحترام الحريات الفردية، وبموقف متطور نحو الأقليات والمرأة والفنون وغيرها ؟ أم أن هناك مسارا آخر سيسلكه السلفيون؟

وللإجابة على هذا التساؤل يفترض الكاتب فرضيتين؛ الأولى مفادها أن السلفيين سيسيرون على خطى الإخوان المسلمين، وأنهم سيتجهون في مرحلة قادمة نحو العقلانية والبراغماتية والقبول بالقواعد والأطر العامة للديمقراطية، والتحول إلى مجرد أحزاب سياسية برامجية، ذات صيغة محافظة ووفقا لهذه الفرضية، فإن تشابه الحجج التي يسوقها السلفيون اليوم لتبرير مشاركتهم في اللعبة السياسية، مع الحجج التي بدأ بها الإخوان قبل عقدين، تمنحنا

إشارات باحتمال تطوير شبيه للخطاب السلفي، وصولا إلى ما أقره الإخوان بالالتزام بصورة نهائية بالنظام الديمقراطي، ويرى الكاتب وفقا لهذه النظرية أنه حتى لو بقي هنالك تيار داخل السلفيين يصر على خطاب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، فإن المهم هو ما ستصل إليه الأحزاب السلفية من مبادئ معلنة ملزمة لها، إذ حتى الإخوان ما زال لديهم إلى اليوم تيار يتبنى رؤى سيد قطب في الدولة الإسلامية والحاكمية، والتعامل مع الديمقراطية بوصفها آلية للتمكين والحكم، وليست نهاية الطريق. أما الفرضية الثانية فملخصها يكمن في أن عملية التطور الأيديولوجي السلفي ستكون أكثر تعقيدا وصعوبة من تجربة الإخوان المسلمين، لاختلاف طبيعة خطاب التيارات السلفية وشروطها الداخلية بنيويا عن الحالة الإخوانية، ما يجعل من المشاركة السلفية في العملية الديمقراطية بمثابة عملية استثمار تكتيكي للهدف النهائي فحسب، الذي لن يتغير، وهو إقامة الدولة الإسلامية وفق الرؤية السلفية.

في الفصل الخامس "**الدين والديمقراطية والعلمنة**" أكد الكاتب على وجوب إيجاد قواعد ثابتة يحترمها الجميع، إسلاميون وعلمانيون، وتمثل إطارا لا يجوز الخروج عليه لضمان العيش المشترك واحترام التعددية إذ إن الديمقراطية كأساس لهذه الوصفة لم تعد تعني حكم الأكثرية بقدر ما أصبحت تهتم بدرجة رئيسية بضمان حقوق الأفراد، وعليه هناك شرطان لتحقيق هذا "العيش المشترك" الأول متعلق باحترام الحريات الدينية والقبول بالتعددية الاجتماعية والدينية والطائفية والسياسية وهو ما يمنح الجميع الحق في العمل والاختلاف والسلم الاجتماعي، والثاني متعلق بفصل المجال العام ما بين السياسي والمدني وعدم احتكار السلطة للمجال العام مما يتيح للسلفيين وغيرهم الانفتاح على الجمعيات والعمل الطوعي ويمنح التعددية فضاء رحبا واسعا، تستطيع من خلاله القوى والجمعيات المختلفة التعبير عن نفسها ومصالحها وأفكارها من دون أن يختنق الجميع في لعبة السلطة السياسية ولا أن نختزل المجتمع في الصراع السياسي، فالمجال المدني يتسع للجميع ولتعددية كبيرة.

في الخاتمة وبعد استعراض الكاتب لمجموعة من النتائج ذهب إلى أن السيناريو الأكثر خطورة وسلبية من وراء كل هذه الجهود يتمثل في تجذر الصراع الإسلامي ـ العلماني، وإمكان اتخاذه أبعادا اجتماعية وسياسية مختلفة، مما سيؤثر على سير العملية الديمقراطية، ويؤدي إلى تدخل المؤسسة العسكرية مرة أخرى وإعاقة المسار الديمقراطي وحظر الأحزاب السلفية مجدداً وانكفائها إلى العمل الاجتماعي والدعوي.

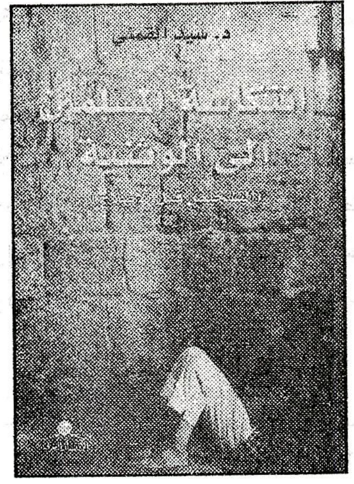
لقد أضاء محمد أبو رمان على إحدى أكثر الحركات السياسية العربية تعقيدا وإثارة للجدل في الوقت الراهن، إلا أنه في نظرنا لم يطرح الإشكال الفلسفي بين الإسلام والديمقراطية بصورة أكثر وضوحا وتفصيلا، إذ ظل على هامشه ولم يقترب من العوائق التاريخية الكبرى التي حالت دون علمنة ديار المسلمين، فضلا عن ذلك نسجل أن الكتاب غالبا ما كان متسرعا ومستعجلا في إصدار الأحكام دون مقدمات بالإضافة إلى طغيان الجانب السردي على حساب الفكر النقدي لكن هذا كله لا ينقص من قيمة الكتاب ككل في معالجته للظاهرة السلفية بعد "نجاح" الثورة.

انتكاسة المسلمين إلى الوثنية

(التشخيص قبل الإصلاح)

/ سيد القمني

كتاب **"انتكاسة المسلمين إلى الوثنية (التشخيص قبل الإصلاح)"** للكاتب سيد القمني صدر لأول مرة عن مؤسسة الانتشار العربي ببيروت سنة **2010**، وسيد محمود علي القمني من مواليد مصر سنة **1947** حاصل على ليسانس في الفلسفة سنة **1969** وحاصل على شهادة الدكتوراه في فلسفة الأديان سنة **1983**، له مجموعة كبيرة من المؤلفات منها: الأسطورة والتراث، أهل الدين والديمقراطية، رب الثورة، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، الإسلاميات بالإضافة إلى مجموعة من المقالات بالدوريات العربية الورقية والإلكترونية.



وهذا الكتاب يقع في **414** صفحة من الحجم المتوسط قسمه صاحبه إلى ثلاثة أبواب بعناوين رئيسية وردت تحتها عدة عناوين فرعية لا يقل كل منها عن ثمانية عناوين بالإضافة إلى توطئة تشخيصية ضمت **38** صفحة، وقد كان هدف سيد القمني في هذا الكتاب كما

يظهر من خلال هذه التوطئة هو الكشف عن مواطن الخلل التي أدت إلى الأزمة التي تحيط بالمسلمين إذ إن "معظم دول الإسلام، أو رجل العالم المريض، تأتي في مرتبة أكثر البلدان تخلفاً على كل المستويات، وما زاد الأمر نكاية هو الصحوة الإرهابية التي جعلت من المسلمين أصحاب الحظ الأوفر في العمليات الإجرامية الأشد بشاعة في العالم، مما استجلب على المسلمين عداء العالم كله"[1]، وفي سبيل الحصول عل علاج شاف لهذه الأزمة انقسم المفكرون في بلاد المسلمين على أطيافهم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، إلى فريقين رئيسين: فريق أرجع الأزمة إلى عدم التزام خير أمة أخرجت للناس بدينها حسب الأصول، وما يجعلها تطلب النصرة السماوية فلا تستجيب لها، بل تنزل بها النوازل والإهانات والكوارث لأنها فرطت في فروض وحدود دينها وتأثرت بما عند الشعوب الأجنبية من أساليب عيش هي على النقيض مما جاء في الإسلام، وفريقا آخر ذهب مذهباً هو النقيض من الفريق الأول، وهو الأقل انتشارا بين الجماهير لكنه الأكثر قدرة على الوصول إلى حلول عملية، والأكثر منطقاً، والأقوى حجة، ويستند إلى الواقع الملموس في نجاح العلمانية أينما طبقت، لذلك تتم محاربة هذا التيار وطعنه وانتقاده بكونه يناهض الدين ويناوئه، وهذا الفريق هو الفريق العلماني الذي ينقسم بدوره إلى موقفين من الأزمة المستشرية اليوم بين المسلمين: موقف يرى أن الخروج من الأزمة يتطلب التحرر التام والانعتاق الكامل من سلطة التراث الإسلامي أو أي دين آخر يمكن أن يعوقنا عن التقدم والتكيف مع العصر، وموقف آخر يرى أن المأثور الإسلامي جزء لا يتجزأ من ثقافتنا يستحيل إجراء قطيعة تامة معه لأنه هدف غير قابل للتحقيق بالمطلق لذلك الحل يكون بإعادة قراءة هذا المأثور الهائل وإعادة تصنيفه وتبويبه وتجديد فهم النصوص بما يتلاءم مع مصالح العباد وهو الموقف الذي دافع عنه سيد القمني من خلال كتابه هذا.

1- سيد القمني، انتكاسة المسلمين إلى الوثنية (التشخيص قبل الإصلاح)، مؤسسة الانتشار العربي، ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص: 9

تحت الباب الأول المعنون "بالدولة الإسلامية ومتابعات جديدة" تقع تسعة مباحث حاول من خلالها سيد القمني أن يبرز أن من أسباب اندحار المسلمين ظهور ما أصبح يعرف بفقه النصرة والتمكين الذي يمجد "انتصارات" المسلمين على روسيا وأمريكا دون النظر إلى الأمور بنظرة العلم والموضوعية، كما أوضح أنه عندما طرح سؤال الحضارة نفسه علينا بعدما آلت إليه دول الإسلام من تخلف هائل أمام تقدم غربي أكثر هولا، عقد المسلمون المقارنة بين رجال المسلمين في عصرهم الذهبي وبين واقعهم المتردي اليوم، لتجيب مصر -كنموذج- بالانفتاح على الحضارة وتأسيس دولة حديثة على يد محمد علي لكن الأمر لم يطل حتى ظهرت جماعة الإخوان "الوهابية" التي أعلنت فشل جميع الأنظمة وجميع الإيديولوجيات وأن الإسلام وحده هو الحل لجميع المشاكل والويلات التي جنتها علينا الأنظمة الرأسمالية والشيوعية، كما حاول الكاتب في مبحثه الثالث من هذا الباب أن يوضح للقارئ أن "الدولة" كمفهوم سياسي لم تكن ضمن جدول اهتمامات الإسلام، ولو كانت كذلك لتحققت على يد نبيه كأعظم دولة خالدة على الأرض ولم تنتظر الإخوان المسلمين ليقيموها لنا، ولا انتظرت دستور مصر ليقرر أنها دولة إسلامية.

وفي هذا الباب أيضا خلص سيد القمني إلى أن الدين سواء أكان سماويا أو وثنيا لا علاقة له بالتحضر وإقامة الدول، إذ لم يثبت أن نبيا واحدا قد أقام هرما أو مستشفى أو سد مياه، وإذا كان من مهام الدين إقامة الدول والحضارات فأين هي دولة إبراهيم أو دولة نوح أو دولة يوسف وأين حضاراتهم؟

فالحضارة من وجهة نظر الكاتب تقوم على قدسية العقل البشري والثقة بطاقاته والارتقاء بالعلوم الإنسانية والعلمية وبذل الجهد من أجل تحصيلها وتطوير تاريخنا بناء على نظرياتها ومحصلاتها ومنافسة المنتجين والمخترعين والمبدعين، كما دعا الكاتب غير ما مرة في هذا الباب إلى فصل الدين عن الدولة حتى لا يتكرر ما حدث في الفتنة الأولى "لأن الدين لم يحدد

كيفية تنظيم الدولة ولا إدارتها ولا محاسبتها ولا مراقبتها، فقد تلت الفتنة فتن أخرى يأخذ بعضها برقاب بعض، لم يكتشفوا خلاله من وسيلة لتبادل السلطة سوى الاغتيال والقتل"[1].

من خلال هذا الكتاب يتضح كذلك أن الكاتب يدافع بقوة على فكرة أن الدولة الدينية كانت مرحلة تاريخية انتهت بنهاية المرحلة التي ناسبتها، وحسب منطق التطور فإنه ما عاد ممكنا لدولة دينية أن تتعايش مع عالمنا المعاصر، وكما فرض التطور نفسه علينا بمنجزات علمية وحقوقية إنسانية في كل العالم، فإنه آت إلى بلاد المسلمين لا شك فيه ولا ريب، كل المسألة هي في المسافة الزمنية بين يومنا وبين يوم نضج الأوضاع أو ظهور مفاجآت تسرع من وصول بلادنا نحو هذا التطور أو تعطلها عنه.

هذا وقد ذيل الكاتب هذا الباب بمبحث "رئاسة النبي والراشدين في ميزان الدولة" ليخلص إلى كون الكيان الذي أقامه النبي عليه السلام بالجزيرة العربية كان "كونفدرالية" قبلية ولم يكن دولة بالمعنى الحديث للدولة ويكفي أن ننظر إلى منافحة كل شاعر عن قبيلته بعد الإسلام لنتأكد من الأمر وكيف لم يستطع هذا الأخير إذابة تلك الخصوصيات في قالب واحد.

تحت الباب الثاني **"نحو تأسيس ثقافي للقيم"** تندرج ستة مباحث أراد من خلالها سيد القمني بعد أن أعطى مفهوما مختصرا للقيم أن يبرز أن الأنظمة الغربية سمحت لكل الأديان بالوجود والانصهار داخلها وبذلك أصبحت قيمها عالمية، واستقبلت بلاد الغرب موجات من الهجرة محملة بعادات ونظم وتقاليد تقبلها الغرب بصدر رحب وتفاعل معها ولم يعتبرها غزوا ثقافيا، بينما في مجتمعاتنا الإسلامية يكون الآخر مرفوضا لا قيمة له، كما أراد سيد القمني من خلال هذا الباب أن يطرح سؤالا جوهريا هو "لماذا تمكن المجتمع صاحب القيم المادية المنحطة والسلوك الفاسد والمنحل أن يصنع حضارته العظيمة التي لا ننكرها بل نستفيد منها ونسعى لاقتناء منتجاتها، ولماذا نحن أصحاب الأخلاق

1- انتكاسة المسلمين إلى الوثنية (التشخيص قبل الإصلاح)، ص: 77

الإسلامية الرفيعة، نحن الذوات الملائكية، لماذا نحن في أسفل الترتيب"[1] ، مجيبا أن مفكرينا المسلمين لا ينجزون شيئا ولا ينتجون وبذلك لن يشعروا بالتميز إلا إذا أنكروا على المنجز إنجازه وعلى المبتكر ابتكاره.

كما أكد في هذا الباب على أن القيم السماوية وحدها قاصرة عن الاهتمام بالمجتمع ككل لذلك يلزم اللجوء إلى القيم الوضعية لاستكمالها كي تحفظ لنا نظام المجتمع العام، ناهيك عن الدورين وأهمية كل منهما وعمق أثرهما في المجتمع ككل، فالقيم الإنسانية / الوضعية ينعكس أثرها على المجتمع ككل، وهي ابتكار توافق عليه المجتمع ككل، بينما القيم الدينية تتعلق بضمير الفرد وصلاح قلبه وأن مهمتها إكساب الفرد قوة العقيدة والإيمان. وفي خضم حديثه عن القيم كان لزاما على الكاتب أن يفرد لأفكاره قسما فصل فيه بين القيم الإنسانية والقيم الذاتية مبرزا أن القيم الإنسانية تقصد خير الإنسان في أي مكان بغض النظر عن لونه أو دينه أو لغته أو جنسه، وغيرها هو قيم ذاتية محلية طائفية تقصد مصلحة طائفة بعينها أو فئة أو جماعة أو ملة أو مذهب، وهي بهذا المعنى تظل قيما أنانية لا تعبأ بالآخرين، وفي هذا الصدد نفى سيد القمني وبكل قوة مقولة أن الآخرين أو الأغيار لا يملكون أخلاقا بالضرورة، مؤكدا على أن الدين لا دخل له في خلق بني آدم، لذلك لا داعي للقول بأن غير المسلم لا يملك معرفة سليمة ولا أخلاق رفيعة.

وبعد أن تحدث الكاتب عن قيمة الوفاء بالعهود وما يمكن أن يترتب عنها من استقرار وطمأنينة انتقل إلى الحديث عن قمة السقيفة، سقيفة بني ساعدة، مبرزا أن أول استثمار للدين من أجل مكاسب دنيوية بحتة كان ما وقع أنذاك تحت قول "الخلافة في قريش" والذي ترتب عنه أن جعل الحكم وراثيا في قريش وحدها دون بقية العرب.

وفي معرض حديثه عن القيم الإنسانية دعا صاحب الكتاب كل المتفقهين إلى الإعلان عن موقف واضح يتم بموجبه الإعلان عن إيقاف العمل

1- انتكاسة المسلمين إلى الوثنية (التشخيص قبل الإصلاح)، ص: 152. بتصرف

بحدود وفقه الرق، وبتعطيل الآيات، أسوة بصحابة وفقهاء سابقين، بعد أن عطلها تطور القيم الإنسانية في العالم، فلم تعد صالحة لكل زمان ومكان كما يتوهم بسطاء المسلمين، وإن هذا التعطيل بأيدي فقهائنا أجدى في شؤون كثيرة من فرضه فرضا علينا بقوة القوانين الدولية والضمير الإنساني، هذا وقد خلص في نهاية هذا الباب إلى تفنيد القول بأن البشرية ظلت بلا قيم حتى جاء الإسلام موضحا أن الحضارات التي سبقت الإسلام كان تتمتع وتنعم بقيم عالية رفيعة.

في الباب الثالث "جدل ثقافي" تتدرج ثمانية مباحث تحدث في معظمها عن علاقته ببعض المفكرين المعاصرين ممن يناصرونه أو يعارضون أفكاره كالباحث عبد الوهاب المسيري والذي تحدث عن هزيمته له في مناظرة على قناة الجزيرة، لكنه بالرغم من ذلك اعترف له بمكانته العلمية والأدبية مؤكدا على حاجة المجتمع إلى أمثال هؤلاء الباحثين الذين ينطلقون من مقدمات علمية رصينة ليصلوا إلى نتائج مرضية على جميع المستويات، كما قدم له مجموعة من الإنتقادات فيما يخص فهمه للعلمانية والعلمانيين دون أن ينسى سيد القمني أن يعرج على ذكر مناصريه ومنتقدي مشروعه العلماني على حد السواء أمثال حامد حمودي ونادر قريط وعبد الله كامل ومنصور أبو شافعي وغيرهم متوجها إليهم بتساؤلاته حول ما يمكن أن تقدمه العلمانية إلى المجتمعات الحديثة والمعاصرة ومفندا أقوالهم بالحجة والدليل، دون أن يهمل محنته في تكفير قومه له بعد أن حصل على جوائز وزارة الثقافة كتكريم له على مؤلفاته وأفكاره ومجهوداته في إيجاد حلول للمشاكل الراهنة، كما اختتم الكاتب كتابه هذا بالحديث عن أبعاد ظاهرة الحجاب والنقاب حاصرا إياها في أربعة أبعاد: البعد التاريخي، البعد السياسي، البعد الاجتماعي والبعد الأخلاقي مؤكدا على "أن ظاهرة الحجاب والنقاب لا تظهر فجأة كالبركان أو الزلزال...، لأنه شأن يعني مجتمعا بأسره، لذلك هو لا يظهر ويختفي عشوائيا، ولا بد له من برنامج عمل مدروس

لممارسة آلية الظهور والاختفاء، لا بد له من عمل وتخطيط مرحلي وإعداد انتقالي إلى الهدف الإستراتيجي النهائي، وهو أن هناك إرادة مقتدرة تقف وراء هذا البرنامج ولها أهدافها وأدوات تثقيفها أو بالأحرى تدجينها للأرواح والعقول، ومن ثم سيكون السؤال: من هو صاحب هذه الإرادة المقتدرة، وما هي أهدافه مما يعمل؟"[1]

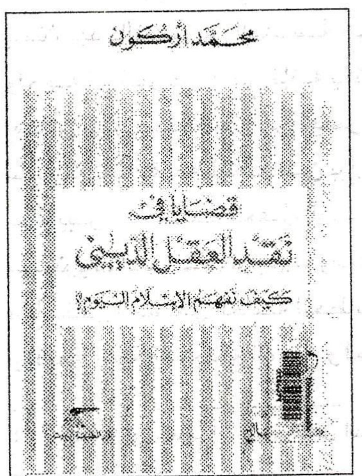
إن ما يمكن أن نخلص إليه من خلال قراءتنا لهذا الكتاب هو أن سيد القمني أراد أن يوصلنا إلى أن إدخال الدين إلى ساحة السياسة يفسده بالرغبات البشرية في السيطرة والهيمنة والإنفراد بالإدارة، مما يجعله مجرد مطية ودابة تمتطى لأهداف ما أبعدها عن الدين، لأنها لا تبغي مصلحة عباد الله بقدر ما تهدف إلى سلطان فئة أو طائفة واستئثارها بكل شيء تحت مظلة الإرادة الربانية.

1- انتكاسة المسلمين إلى الوثنية (التشخيص قبل الإصلاح)، ص: 390.

قضايا في نقد العقل الديني..
كيف نفهم الإسلام اليوم؟

/ محمد أركون

كتاب "قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟" للمفكر محمد أركون الصادر عن دار الطليعة ببيروت والذي قام بترجمته الأستاذ هاشم صالح يمكن اعتباره بمثابة مقدمة لمشروع محمد أركون الفكري؛ إذ تحدث فيه عن الصعوبات التي تحول بينه وبين التواصل مع الجمهور الإسلامي العريض، ويعزو محمد أركون هذه الصعوبات إلى عقبات راسخة في العقول لا بد من زحزحتها أو إزالتها لكي يتم هذا التواصل. و محمد أركون ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت بالجزائر، درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون Louis Massignon قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، عُين أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، عمل



كباحث مرافق في برلين عام 1986 و1987، شغل ومنذ العام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن، كتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية أو بالإنجليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنجليزية والإندونيسية، من مؤلفاته المترجمة إلى العربية: الفكر العربي، الإسلام: أصالة وممارسة، تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي"، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ومن فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ إلى غير ذلك من الكتابات الأخرى.

وهـذا الكتاب يقـع في 333 صفحة مـن الحجم الكبير قسـمه صاحبه إلـى خمسـة محـاور وتقديـم بالإضافـة إلـى ملحـق يضـم أربـع مقابـلات أجراهـا المترجـم مع محمد أركـون، والذي صـرح أنه كان يهـدف من خلال هـذا الكتـاب ومن خـلال ما سـبقه من مقـالات إلى إلقـاء "بعـض الإضاءات علـى الممارسـات الراهنـة للفكـر الإسـلامي، هـذه الممارسـات التـي تتـم بمعـزل عن التنظيـرات الحديثة المتركزة علـى الظاهرة الدينية كما اشـتغلت أو مارسـت دورهـا فـي المجتمعـات القديمـة والمعاصـرة، فالفكـر الديني يستشـهد بالنصـوص المقدسـة ويسـتمد منهـا الدلائـل القطعيـة وإذا مـا واجهـه أي اعتراض علمي فإنـه يكتفي باتخاذ موقفيـن معروفين ومتداولين: إمـا أن ينكر صحة الاعتراض ويصرح بأسـبقية الاسـتدلال الدينـي وأفضليته علـى كل مـا يقدمه البشـر مـن بيان وتبييـن، وإمـا أن يدّعي وجود انسـجام تـام بيـن مـا يقدمـه العقـل النقـدي ومـا يتبنـاه الإيمـان، وذلك فـي جميع مسـتويات المعرفـة وفروعهـا وأبعادهـا، وقد سـاد هـذا الموقـف الثاني في مـا يخص المسـائل العامـة للخطاب السياسـي كحقوق الإنسـان والتسـامح والديمقراطية والمجتمع المدني والعلمانية والعولمة والعدل الاجتماعي."[1]

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ص: 5-6.

في المحور الأول "كيف ندرس الإسلام اليوم؟ التواصل المستحيل"

أشار الكاتب إلى صعوبة التواصل مع القراء في العالم الإسلامي بسبب السعر المرتفع للكتاب والذي يتجاوز إمكانية الطلاب والراغبين في العلم عموما، بالإضافة إلى مشكلة استيراد الكتب المؤلفة باللغات الأوربية، هذا إلى جانب المراقبة الدائمة المفروضة على الكتب سواء من جهة السلطات القائمة أو من جهة ذلك القطاع من الجمهور المعادي لكل قراءة استشراقية أو غربية للتراث الإسلامي، لكن في مقابل هذه الصرامة المفروضة على الكتب والإنتاجات الفكرية والعلمية الهادفة نجد تراخيا في التعامل مع الكتب الوعظية والدوغمائية ذات الأهداف الشعبية والتي تملأ رفوف المكتبات في العواصم الأوربية أو الغربية بشكل عام، فهي أكثر انتشارا من الكتب العلمية التي تقدم صورة تاريخية أو واقعية موضوعية عن الإسلام و"التي تعطي الأولوية للتحليل التفكيكي والإيضاحي والنقدي عن كل أنظمة العقائد واللاعقائد، وعن كل التركيبات اللاهوتية، والتفسيرية، والتشريعية الموروثة عن التراث التكراري الطويل."[1]

هذا وقد أكد الكاتب على أن المثقفين المهاجرين في الغرب – أمثاله- أصبحوا مسجونين داخل قمقم إسلامي وأصبحوا يواجهون التهميش والإحباط بسبب ذلك، في الوقت الذي صار فيه نظراؤهم المقيمين في أرض الإسلام يواجهون موقفا عدائيا أشد صعوبة لأنه يتمثل بالتكفير والملاحقات القضائية على الكتب والمنشورات ثم السجن لاحقا، وأحيانا صاروا مهددين بالتصفية الجسدية، هذا هو إذن مصير المثقفين النقديين في العديد من البلدان العربية الإسلامية، وهنا نجد المثقف مضطر لممارسة الرقابة الذاتية على نفسه وعلى كتاباته، كما أنه مضطر لإتباع استراتيجيات الاندماج في الخط السائد وتقديم التنازلات والتخلي عن الخط النقدي الحر في التفكير والكتابة.

إن التواصل المستحيل كما يصطلح عليه محمد أركون بين المثقف والمتلقي وخاصة الغربي يعود في نظره إلى تلك الخصومة التاريخية القديمة

1- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص: 18.

التي حصلت بين ما يدعونه بالإسلام والغرب؛ فقد صنعوا منهما قطبين للتضاد المستمر الذي لا يتوقف وتمت صناعة هذا التضاد لاهوتيا وسياسيا وثقافيا ونفسيا منذ أن حصلت الصدامات الأولى في المدينة بين النبي وأهل الكتاب، وقد ابتدأ المؤرخون بالكاد يفككون هذا التضاد المزمن والمتراكم.

بعد الحديث عن صعوبات التواصل التي عانى منها الكاتب في العالمين الإسلامي والغربي، انتقل بنا إلى الحديث عن مشروعه في نقد العقل الإسلامي، مشيرا إلى المعيقات التي وقفت في وجهه بعد أن كان يعتقد أن الطاقات العلمية والمثقفة المتوفرة بأوربا قد تقبل باستقبال الإسلام ودمجه داخل التراثات الأخرى، من أجل تشكيل معرفة واسعة ومتعددة الاختصاصات أو تتجاوز الاختصاصات الضيقة بحيث لم تكن الحركة الأصولية قد ظهرت بعد، ولم تكن ضغوطها السياسية والاجتماعية قد اتخذت الأشكال المأساوية المرعبة التي شهدتها الجزائر عام 1988، ومن هنا دعا الكاتب المغاربة إلى "أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة، لأن الإسلام ليس إلا أحد تجلياتها. وإذا ما عرفوا كيف يفكرون بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإن الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافيا وتاريخيا في البلورة الجارية حاليا للحداثة، ولا يعودون يذهبون لاستيراد قطع متفرقة من الحداثة من أجل تطبيقها على قطاعات مختارة كالقانون والجهاز الرسمي للدولة والمؤسسات السياسية والعمارة والاقتصاد..."(1)

في المحور الثاني المعنون **"بخرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها: دراسة حول أعمال كلود كاهين"** انتقد أركون منهجية الاستشراق الكلاسيكي من خلال أحد رموزه الكبرى: كلود كاهين مقرا بوجود تحالف موضوعي بين نظرة الاستشراق التقليدي ونظرة الإسلام التقليدي أو المحافظ، داعيا إلى تفكيك هاتين النظرتين لكي نتوصل إلى الحقيقة التاريخية في ما يخص دراسة الإسلام، كما دعا الكاتب إلى تطبيق أحدث مناهج العلوم الإنسانية على التراث العربي الإسلامي بدل الإصرار على عدم الاكتراث إلى هذا

1- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص: 89.

التجديد المنهجي والابستيمولوجي الذي حصل في الأقسام الأخرى المجاورة للاستشراق.

وفي هذا المحور أيضا عاب محمد أركون على الاستشراق ضيق أفقه أو محدودية فضوله المعرفي، محاولا توجيه المثقفين الغيورين على الإسلام إلى دراسة أسباب الانحدار الحضاري أو الانحطاط أو التصلب والتشنج والتخلف الذي أصاب المجتمعات الإسلامية، بعد فترة النهوض والعقلانية والازدهار التي شهدها العصر الكلاسيكي، كما أوجب عليهم دراسة فترة الانحطاط بالمقارنة مع ما تلاها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم: أي مع فترة النهضة، ثم الثورة العربية، ثم أخيرا الصحوة الإسلامية منذ السبعينات. ولكن هذه الإشكالية كلها لا ينبغي أن تدرس لوحدها، بمعنى: ينبغي ألا نحصر أنفسنا داخل المجتمعات العربية والإسلامية عندما ندرسها، وإنما ينبغي أن ننفتح على الآخرين وما حصل عندهم، وبالتالي دراسة ما حصل في أرض الإسلام من خلال المقارنة المستمرة والترابط المستمر مع ما حصل في أوربا.

ومن هذا المنبر ألح محمد أركون على ضرورة إعادة النظر في المفاهيم التي يستخدمها الاستشراق وكأنها بديهية، واضحة، كتلك التي وجدناها لدى كلود كاهين فهذه المفاهيم بحاجة إلى تنظيف وإلى تدقيق أكثر لكي تصبح قابلة للاستخدام، وبالتالي ينبغي أن نقوم بنقد جذري لكل المعجم المفهومي أو المصطلحي للاستشراق الكلاسيكي، عندئذ فقط نستطيع أن نشكل معرفة تاريخية عن المجتمعات العربية والإسلامية، وعندئذ تستطيع هذه المعرفة التاريخية أن تستوعب كل التساؤلات المعرفية الجديدة، بل وتستطيع أن تؤسس لمنظور شمولي ونقدي للعقل، وهكذا تخرج من إطار العقل المحدود والضيق للاستشراق الكلاسيكي إلى مجال أكثر سعة ورحابة.

في المحور الثالث الذي اختار له الكاتب عنوان **"الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة"** برهن محمد أركون على أن ظاهرة العولمة الضخمة تدفعنا إلى أن نتجاوز فلسفيا وأخلاقيا وقانونيا ومؤسساتيا كل الأنظمة العقائدية واللاهوتية الموروثة عن الماضي، مشيرا إلى أن أهداف العولمة

الغربية هي غير أهداف الجهاد الإسلامي أو الحركات الأصولية الحالية ولكنهما يؤديان معا إلى إفساد بل وإفشال المشروع الديمقراطي الهادف إلى تحرير الإنسان، كما أكد على أن "العولمة تجبرنا على إعادة النظر في جميع الأنظمة المعرفية الموروثة عن كل أنماط العقل بواسطة تطبيق قواعد الابستمولوجيا التاريخية النقدية عليها؛ بمعنى أن العولمة أو ما بعد الحداثة تجبرنا على إعادة النظر في عقل التنوير ذاته."[1]

وفي هذا المحور أيضا ذهب الكاتب إلى أن اليهود والمسيحيين والمسلمين عاشوا طيلة العصور الوسطى داخل فضاء عقلي يمكن أن يصطلح عليه بالفضاء العقلي القروسطي والذي أخذت الحداثة تتجاوزه أو تقطع معه بدء من القرن السابع عشر أو حتى السادس عشر، فقد استمدت هذه الأديان من ميتافيزيقا أرسطو ومنطقه وبلاغته عددا كبيرا من الأدوات المفهومية والتحديدات الإجبارية من أجل بلورة اللاهوت اليهودي أولا ثم المسيحي ثم الإسلامي لاحقا، ومن هذا المنبر دعا إلى عدم إسقاط المفاهيم الحديثة على العصور القديمة كما يفعل التقليديون والأيديولوجيون، بل ينبغي التمييز بين العصور وبين إمكانياتها؛ فما كان مستحيلا التفكير فيه في العصور الوسطى أصبح ممكنا التفكير فيه في عصور الحداثة، وما كان مستحيلا التفكير فيه في عصور الحداثة قد يصبح ممكنا التفكير فيه في عصر ما بعد الحداثة.

وفي معرض حديث محمد أركون عن الحداثة والتراث الإسلامي ألمح إلى أنه ليس بإمكان هذا التراث اليوم أن يتحاشى الثورة العقلية الكبرى التي ولّدت الحداثة وحررت الشعوب من العراقيل والقيود، وبذلك لم يعد هذا التراث إلا معنى واحدا من جملة معان أخرى، وأنه ليس أزليا ولا أبديا على عكس ما يتوهم المؤمنون التقليديون، وإنما قابل للتحول والتجدد والتغير بفعل العوامل التاريخية، وبالتالي يمكن تطبيق منهجية النقد التاريخي عليه مما سيثير هزة كبيرة لا تقل أهمية عن تلك الهزة التي أثارها تطبيق هذه المنهجية على التراث المسيحي بعد عصر التنوير.

1- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص: 162-163.

في المحور الرابع "إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل" أكد محمد أركون على أن ظاهرة الأصولية المنتشرة حاليا في العديد من المجتمعات الإسلامية تمثل ظاهرة معقدة وتستحق معالجة متأنية وعميقة، فهذه الحركات تستخدم المعجم الديني القديم والطقوس والمبادئ الدينية من أجل خلع المشروعية على نشاطاتها السياسية ومعارضتها للأنظمة القائمة والتي ظهرت عموما بعد الاستقلال واحتكرت السلطة لفترة طويلة، كما أكد على أن كتب العلوم السياسية الغربية التي اهتمت بالظاهرة أهملت أحد جوانبها الأساسية وهو أن الأديان التي تستخدم كسلاح أيديولوجي من أجل تحقيق مآرب سياسية تدفع ثمنا روحيا باهظا؛ فتحويل الدين إلى أيديولوجيا سياسية يفقده روحانيته وينزله إلى أرضية الصراعات اليومية والمناورات السياسية، كما يختزل الإسلام في نظر الغربيين في العنف والتخريب والإرهاب.

وعلى ضوء ما سبق يذهب الكاتب إلى أننا بحاجة ماسة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث، وهكذا بدلا من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري، ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث نقوم به بأنفسنا بدل الاعتماد على المستشرقين الذين يقدمون بحوثا أكثر أهمية وحسما بكثير مما يقدمه المسلمون أنفسهم. فالتراث الإسلامي اليوم بحاجة ماسة إلى عمليات جراحية في العمق، وليس إلى خطابات التبجيل المتكررة منذ مئات السنين، فالتراث لا يمكن تحيره من عراقيله الداخلية التي تشلّ حركتنا اليوم إلا بعد القيام بهذه العمليات الجراحية الخطيرة، وهذا لا يقتصر على التراث الإسلامي حسب أركون وإنما لا بد من أن "تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية وخاصة بين التراث العربي الإسلامي والتراث الأوربي، إذا لم يحصل ذلك فسوف يحصل بدلا عنه صدام الحضارات كما يقول صموئيل هنتنغتون وسوف يستمر العداء بين الإسلام والغرب إلى ما لا نهاية، وهذا ليس في مصلحة أحد لأنه يمكن إقامة علاقة على

غير الصدام والعداء المستمر، يمكن إقامة علاقة على أساس الحوار البناء والتعاطي الخصب بين مختلف ثقافات البشرية، وذلك انطلاقا من وحدة الجنس البشري والحضارة الكونية الشاملة."[1]

بعد هذا التشريح لواقع التراث العربي الإسلامي وما ينبغي أن يكون عليه انتقل بنا الكاتب إلى المحور الخامس المعنون ب"التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي" مشيرا إلى أن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي لم يكن موجودا أصلا بالمفهوم الحديث، وأي حديث عن التسامح في تلك العصور يعني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية ؛ أي إسقاط تجربة الحاضر ومفاهيمه وخبراته على عصور سابقة لم تعرفها وما كان بإمكانها أن تعرفها، ولكن التبجيليين عل حد قول أركون أو المؤمنين التقليديين يزعجهم جدا هذا الكلام بل ويعتبرونه تهجما على الدين، لذلك فهم يتحدثون عن وجود التسامح في الإسلام منذ أقدم العصور، ولذلك يجب أن ندين كل الإسقاطات والمغالطات التاريخية التي يمارسها بكل سهولة الأصوليون المعاصرون من كل الأنواع، ففي الوقت الذي يرتكبون فيه كل أعمال العنف والتعصب واللاتسامح يزعمون أن أديانهم أعلنت التسامح منذ زمن طويل بل ومارسته تاريخيا على طول الخط فمزاعمهم هذه لا تحتمل ولا تطاق لأن الوقائع التاريخية تكذبها بشكل قاطع.

ولكي يبرهن محمد أركون عن قوله هذا ذهب إلى أن "كل أنماط الدولة وأنظمة الحكم التي تعاقبت في أرض الإسلام من الخلافة إلى الإمامة إلى الإمارة إلى السلطنة كانت قد تشكلت من أجل تطبيق القوانين التشريعية الناتجة عن هذه المذاهب اللاهوتية- السياسية، وبالتالي فما كان بإمكانها إلا أن تزيد من حدّة الانغلاق على الذات وتعرقل ظهور ما سيدعى بالتسامح داخل إطار الحداثة. وبهذا الصدد أود أن أقول بأنه حتى المسلمين المثقفين لا يزالون يخلطون إلى يومنا هذا بين الغفران الذي يمنحه الله للإنسان العاصي الخارج عن أوامر الإيمان، وبين التسامح. هذا مع العلم أن التسامح كلمة مشتقة حديثة

1- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص: 225-226.

العهد في اللغة العربية، في حين أن الغفران كلمة قديمة، وقد تم توليدها من أجل ترجمة مفهو التسامح بالمعنى الأوربي للكلمة...، فالتسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق، إنه يعني بالضبط ما يليك للاعتراف للفرد- المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل أفكاره الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن آرائه."[1]

لقد دعا محمد أركون من خلال كتابه هذا إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج: اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنثروبولوجية، ومقارنته مع بقية التراثات الدينية الأخرى وخاصة ما حصل في الغرب المسيحي، ثم القيام بعد ذلك بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتا فيه ومعرقلا لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد.

1- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص: 243.

ما الثورة الدينية:
الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة؟

/ داريوش شايغان

كتاب "ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة؟" للكاتب داريوش شايغان صدر عن دار الساقي بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفكري ببيروت سنة 2004، ترجمه وقدم له الدكتور محمد الرحموني، وداريوش شايغان مفكر إيراني، ولد سنة 1935، وتتلمذ على المستشرق الكبير هنري كوربان، درس في إيران وإنجلترا وسويسرا وفرنسا، وحصل على دكتوراه الدولة في باريس سنة 1968 عن بحثه "الهندوسية والصوفية" وشغل بعد ذلك كرسي أستاذ في الفلسفة المقارنة بجامعة طهران ثم عين سنة 1977 مديرا للمركز الإيراني للدراسات الحضارية حتى سنة 1979، تاريخ انتصار الثورة الإيرانية. غادر بعدها إلى باريس حيث عين مديرا لمعهد الدراسات الإسماعيلية ، حصل على عدد من الجوائز أهمها جائزة الحوار العالمي عام 2009 ، كما فاز



بجائزة إتحاد الكتاب الفرنسيين عن روايته أرض المعراج عام 2004، من أهم مؤلفاته : أوهام الهوية، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، النفس المبتورة والنور يأتي من الغرب.

وهذا الكتاب يقع في 317 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى ستة أبواب بعناوين رئيسية وردت تحتها عدة عناوين فرعية لا يقل كل منها عن ستة عناوين، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وقائمة بأهم المصطلحات.

وعلى الرغم من أن كتاب ما الثورة الدينية؟، الذي ظهرت طبعته الأولى سنة 1982، استوحى مادته من الأحداث التي هزت العالم آنذاك، فإن محتواه يتجاوز بكثير الإطار الضيق للأحداث وينفتح على تصدعات الفكر الكبرى، وقد أبرز للعيان البنى القديمة للنظرة التقليدية للعالم، كما كشف عما لحق هذه البنى من تهديم منظم بفضل ذلك الحدث التاريخي الهائل المتمثل في ظهور الحداثة.

لم يكن الكتاب يهدف منذ البداية إلى تقديم جرد وقائعي للأحداث، بقدر ما كان يسعى إلى توضيح المأساة التي تختفي وراء الظواهر، كما لو أنه يحاول عن طريق فينوميونولوجيا رؤى العالم النفاذ إلى مسرح الصراعات الثقافية الكونية، وتصبح الثورة الدينية في هذا السياق علامة خطيرة على فشل مزدوج سواء من حيث عجز الحداثة عن إقناع الجماهير المحرومة الطريحة على هامش التاريخ، أم من حيث عجز التقاليد الدينية القديمة عن استيعاب ما عرفته العصور الحديثة من قطيعة مع الماضي[1].

وهو كما ورد في المقدمة محاولة تخص مسار الأدلجة الجارية في صلب الحضارات التي نسميها تقليدية، وهو مسار يميز وضعها التاريخي الراهن، فهذه حضارات تعيش مرحلة انتقالية بين حدث هو في طور الإعداد ولكنه غير معلن بصفة صريحة، ونظام روحي يهتز ولكنه ما انهار بعد نهائيا،

1- داريوش شايغان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة؟، ترجمة: محمد الرحموني، دار الساقي بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص: 17

ولن يتجدد أبدا على شاكلته الأصلية، فهذه الحضارات تعيش إذا بين ما لم يحدث بعد وما لن يعود أبدا؛ بين احتضار الآلهة وموتها الوشيك.

وبعد الدراسة المتأنية للكتاب يمكننا إعادة تقسيمه إلى ثلاثة أقسام كبرى: يشمل القسم الأول الأبواب الثلاثة الأولى، ويشمل القسم الثاني البابين الرابع والخامس بينما يضم القسم الثالث الباب السادس، أما القسم الأول فقد أكد فيه على أن العالمين الغرب والشرق يعيشان مأزقا حقيقيا إذ إن الفكر في الغرب كف عن أن يكون فكرا فلسفيا، كما كف الفكر في الشرق عن أن يكون فكرا دينيا ، لذلك فإن النمط الفكري الوحيد القادر حاليا على فرض نفسه هو نمط جديد من الفكر لن يكون فلسفيا بأتم معنى الكلمة، ولن يكون دينيا، إنه شيء ما بين الاثنين، يأخذ من الدين طاقته الوجدانية ومن الفلسفة مظهرها المعقول والاستدلالي وهذا النمط الهجين هو الإيديولوجيا. كما تحدث في هذا القسم عن البنى الكبرى للفكر التقليدي وكيف انهارت مع انبثاق العصر العلمي التقني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، هذا التطور العلمي أحدث تغييرا مذهلا في وعي الإنسان بذاته وبمركزه في العالم، بحيث رأى فيه المؤلف ثاني تحول ثقافي للبشرية بعد التحول الأول الذي عرفته الإنسانية ما بين القرنين السابع والخامس قبل الميلاد.

لقد ذهب شايغان في هذا القسم إلى أن المجتمعات التقليدية لم تشهد التغيرات الكبرى التي أحدثها العلم في العقل الحديث وفي عقول رعايا الحضارات التقليدية، وبالتالي أصبحت هذه المجتمعات لا تنعم بالآثار الاجتماعية لهذا التحول، كما أن الحضارات التقليدية عندما اصطدمت في المرحلة الاستعمارية لأول مرة بفكر الحداثة و الحضارة الكونية الجديدة، حاولت مقاومتها دون أن تدري أنها تنهل من فكرها؛ فحركات الإسلام السياسي الحديثة التي تتحدث عن صلاحية الدين لكل الأزمنة وعدم تعارضه مع العلم أو القيم الحديثة مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان، هي في الحقيقة تعلمن الدين وتفرغه من محتواه الروحي التقليدي؛ بمعنى أنه عندما نقول أن الدين لا يتعارض مع العلم

أو مــع الديمقراطيــة فهذا معنــاه أن الدين أصبح يســتمد مشــروعيته من هذا الانسجام مع الحضارة الكونية و ليس من الإيمان بالغيب.

وفي القسم الثاني الذي يضم البابين الرابع والخامس، تحدث داريوش شايغان عن الوضعية الراهنة للحضارات التقليدية. التي لم تستطع أن تبرهن على أنها قادرة على الانبثاق خارج طغيان التاريخ، ولكن بما أن تجاوزا كهذا غير ممكن على الإطلاق فإن الخطر الذي يتهددها يبدو أشد وطأة بقدر بقائها رافضة لصحو الوعي الذي يكشف عنه فيض هذا التاريخ،كما أكد الكاتب على أن هذه الحضارات تعيش مأزقا حقيقيا متأتيا من كونها فقدت لبناتها وأسسها الفكرية الكبيرة، أو بالتدقيق فقدت مبررات وجودها بفعل الهجمة الحداثية الغربية، ومن كونها لم تشارك في صنع هذه الحداثة، أو في الحقيقة لم يسمح لها الغرب بذلك، فعكس التطور الإنساني الأول الذي حدث في حواضر العالم الكبرى آنذاك، اليونان والهند والصين، فقد اكتفى التحول الثاني بالمجال الجغرافي الغربي، ولما كانت هذه الحضارات ترغب في الفعل في التاريخ، فقد حاولت جاهدة الانخراط في هذا التاريخ، ولكن من دون القيام بأي مجهود نقدي إزاء بناها الفكرية الموروثة، بل غاية ما فعلته مماثلة مفاهيمها بالمفاهيم الغربية، فتكون النتيجة النهائية هي سقوط الدين في أحبولة مكر العقل، فيتغرب وفي نيته مواجهة الغرب، ويتعلمن وفي عزمه روحنة العالم، ويتورط في التاريخ وفي مشروعه إنكار التاريخ وتجاوزه، وبذلك يكون ممثلو الحضارات التقليدية قاموا بعملية "أدلجة" موروثهم لا شعوريا ضمن الشكل المهيمن لذلك القالب الغربي الكلي الحضور نتيجة دخولهم المفاجئ في تاريخ يجهلون تعقيداته، بحيث تصبح الإيديولوجيا شكلا مناسبا ووحيدا للتواصل بين الحضارات.

وفي هذا القسم أيضا أكد الكاتب على أن زمن الدين كنظام اجتماعي وسياسي قد أفل؛ إذ إن النظام الديني عاجز عن إنجاز أي تجلية تقنية أو اقتصادية، فالدين يستطيع بوصفه حاوي كنوز الإنسانية الروحية المساهمة في الثورة الروحية والفردية للإنسان ويقدر حتى على إلهام حركات سياسية

ولكنه لا يستطيع تكوين نظرة جماعية إلى العالم لأن الشكل المهيمن في عصرنا الحاضر يبقى شكلا فكريا مؤدلجا، ولأن كل دين باعتباره شاملا بطبيعته لكل من القطاع العام والخاص فإن أي محاولة لتحقيقه كنظام سياسي ستحوله إلى نظام شمولي، ولا سيما أن الإيديولوجيات تضطلع في وقتنا الحاضر بالوظيفة التي كانت تؤديها الميثولوجيات في العالم الديني القديم.

وفي ختام هذا القسم خصص داريوش شايغان فصلا لمناقشة الماركسية كما عرفتها المجتمعات التقليدية، فبعد أن تحدث عن أصولها كما أوردها ماركس وصل إلى حويصلة مفادها أن الماركسية حلقة أخيرة في سلسلة فكرية مترابطة لم تتعرف المجتمعات التقليدية إلا على الحلقة الأخيرة منها "فليست أطروحات ماركس النظرية هي التي راجت في حضاراتنا، لكن ما راج هو ماركسية دوغمائية مبتذلة، حرفتها مصفاة اللينينة. إنها في أحسن الأحوال ماركسية البيان الشيوعي ذي النغمة النبوية: إن تاريخ كل المجتمعات إلى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات. إنه شعار عقائدي يفتن ويغوي ويفسر بطريقة سحرية كل ما حدث و يحدث، و ينتج عن ذلك فورا إيديولوجيا تدنس البورجوازي و تقدس البروليتاري، مع أنهما لا يوجدان في هذه المجتمعات التقليدية إلا في صورة غائمة. و من ثم تبرز الرؤية المانوية للعالم، إذ تتحول الرأسمالية - أي الغرب بأسره - إلى قدر غاشم، و يصبح الاستغلال نظير الخطيئة الأصلية، والبرجوازي رمز للقوى الشريرة، والبروليتاري ملاكاً محرراً، و الثورة بعثاً، و المجتمع اللاطبقي الجنة المفقودة و قد استعيدت"[1].

في القسم الثالث والأخير والذي يضم الفصل السادس يقترح شايغان لتجاوز التوتر الناجم عن تصادم العالمين أو الثقافتين الغربية والشرقية بدل مجهودا من الجانبين؛ مجهودا لا يعفي أيّا من الطرفين مما يتوجب عليه من تحرك باتجاه الطرف الآخر، وبما أن الغربيين أدوا هذه الرحلة في شخص هنري كوبان الذي أعاد رسم المسافة من هيدغر إلى السهروردي فعلى

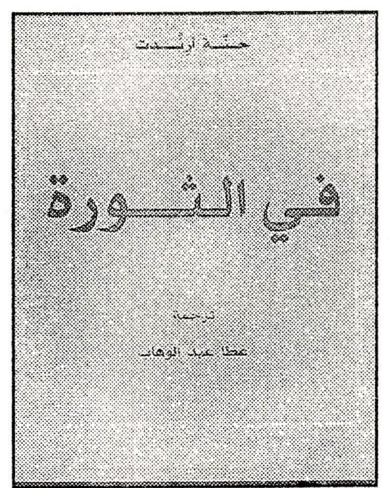
1- ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة؟، ص: 254.

الشرقيين أن يردوا الرحلة في الاتجاه المعاكس، كما دعا إلى فصل السياقات المتشابكة بالقول أن الدين ليس هو الإيديولوجيا، وأن قوانين التاريخ تخضع لمعايير غير تلك التي تنتظم بحسبها دورة العود العمودية إلى الوجود، وأن الصلاة ليست رياضة، وأن انتظار المخلص لا علاقة له بالحتمية التاريخية، وأن الوضوء ليس هو النظافة، وأن السياقين يظلان منفصلين، وأن وضع الأمور في مواضعها لا يتم إلا بواسطة إعادة البحث في المفاهيم، لا بواسطة الانفلات المرعب للخيال، ليخلص في نهاية هذا القسم إلى أن نقطة التقارب بين هذين المجتمعين هي الميدان الاجتماعي والذي يجب أن يكون أرضية تستطيع إرضاء مقتضيات هذا ومتطلبات ذاك في الوقت نفسه، ويخرج فيها كل العالمين من مداره ليكوّنا معا كوكبة ثالثة قادرة على التوفيق والجمع بين الاثنين. ولكن بما أنه لا يمكن تصور توليف حقيقي بين هذين العالمين فإن نتيجة هذا الالتقاء ستكون دائما شكلا جديدا من الفكر لن يكون فلسفيا محضا، ولن يكون دينيا أيضا بل سيكون شيئا ما بين الاثنين، يأخذ من الدين طاقته الوجدانية، ومن الفلسفة مظهرها العقلاني والاستدلالي، وسوف يكون هذا الشكل الهجين هو الإيديولوجيا.

في الثورة

/ حنة أرندت

في ظل تأزم الأوضاع الاجتماعية والسياسية لا يبقى أمام الإنسان خيار سوى إماطة اللثام عن هذا الواقع؛ واقع البؤس والشقاء، والثورة على هذا الوضع وتغييره جذريا، والتأسيس لمجتمع بديل يوفر للإنسان شروط الحياة الكريمة، ويضمن حقوقه، ويحفظ وجوده، ويعامله بصفته إنسانا لا كشيء آخر، مجتمع يلغى فيه الظلم والاستغلال، ويقضى من خلاله على التناقضات والفوارق الاجتماعية، وتمحى بذلك كل قسمات البؤس والشقاء عن وجه كل فرد منتمي لهذا المجتمع، فالثورة إذن هي ذلك الحدث الذي يقلب الأمور رأسا على عقب، بعد أن تسبقه حالة من الاحتقان والتهميش لعدة عقود من الزمن، حالة تتأزم خلالها الأوضاع ويصبح فيها الواقع القائم قاتما لا يطاق. ولما كان مفهوم الثورة وموضوعها يشكل حديث الساعة في كل أرجاء العالم باعتبارها القضية السياسية المركزية في الوقت الراهن، خاصة بعد اندلاع الثورات العربية وتغيير العديد من الأنظمة الاجتماعية، وأخرى لا زالت في طور التغيير، وما نجم عن ذلك من تحولات عميقة في طبيعة العلاقات الدولية



فإنني ارتأيت أن أتناول مفهوم الثورة من وجهة نظر الفيلسوفة والمنظرة السياسية المعاصرة حنّة أرندت التي تجعل من القرن العشرين قرن الحروب والثورات بامتياز وذلك من خلال كتابها "في الثورة".

وحنة أرندت فيلسوفة أمريكية من أصل ألماني ولدت عام 1906 في هانوفر، وبعد عشرين سنة إلتحقت بجامعة ماربورغ لدراسة الفلسفة تحت إشراف مارتن هايدغر وكارل ياسبرز، وبنهوض النازية عام 1933 اضطرت إلى الهرب إلى باريس وبعد سقوطها انتقلت إلى أمريكا للتدريس هناك بصورة رئيسية في مدرسة للبحوث الاجتماعية حتى توفيت هناك عام 1975، من مؤلفاتها: الشرط البشري، أصول الأنظمة الشمولية، عن الثورة، مفهوم الحب لدى القديس أوغسطين إلى غير ذلك من الأعمال الأخرى.[1]

وكتاب "في الثورة" صدر في طبعة أولى عام 2008 عن المنظمة العربية للترجمة، ترجمه إلى العربية عطا عبد الوهاب وراجعه رامز بورسلان، وهو يقع في 447 صفحة من الحجم الكبير، قسمه صاحبه إلى ستة فصول بالإضافة إلى مقدمة وفهرس للموضوعات وأهم المراجع المعتمدة في هذه الدراسة.

في الفصل الأول "معنى الثورة" أقرت الكاتبة بأن الثورة لن تخرج عن كونها مجرد تغييرات قد تكون عنيفة ومفاجئة وغير متوقعة للبنيات السياسية والاجتماعية للدولة، يقوم بها متمردون على السلطة القائمة ويحلون محلها[2]، وهو ما يؤكده المؤرخ الأمريكي كرين برينتون الذي يصف الثورة بأنها عملية حركية ديناميية تتميز بالانتقال من بنيان اجتماعي إلى آخر، وأنها تغير عنيف في الحكومة القائمة بشكل يتجاوز

1- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص: 368-369.

2- حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، أيلول 2008، ص:27.

الحد القانوني، مشبها الثورة بحمى ترتفع بسبب شكاوى أفراد الشعب، أولى أعراض هذه الحمى انهيار هيكل السلطة[1].

وبالرغم من أنه في غالب الأحيان يتعذر على الباحثين إعطاء تعريف دقيق ومحدد لمفهوم الثورة نظرا لاختلاف المدارس الفكرية والسياسية، وكذا اختلاف الأزمنة والسياقات التي يطرح فيها، إلى درجة يمكننا معها الحديث عن ثورات (حضارية، زراعية، صناعية، تكنولوجيا، معلوماتية، سياسية واجتماعية...إلخ). بيد أنه يسعنا القول، أن ثمة شبه إجماع من قبل العديد من الفلاسفة والمؤرخين والسياسيين على أن المفهوم وليد اللحظة التاريخية الحديثة، أو بالأحرى يعتبر من أحدث الوقائع السياسية الرئيسية[2].

ففي كتابها "في الثورة" الذي خصصته حنّة أرندت لمناقشة موضوع الثورة من خلال مقارنتها بين الثورتين الأمريكية والفرنسية، تزعم بأن كلمة الثورة مرتبطة ارتباطا لا انفصام فيه بالفكرة التي تقول أن مسار التاريخ بدأ فجأة، وبأن قصة جديدة تماما - قصة لم ترو سابقا ولم تعرف قط - هي على وشك أن تظهر، هي كلمة لم تكن معروفة لولا اندلاع الثورتين الأمريكية والفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر[3].

ومن الناحية التاريخية تقر حنة أرندت بأن كلمة الثورة كانت في الأصل مصطلحا فلكيا اكتسب أهميته المتزايدة من أطروحات عالم الفلك نيكولاس كوبرنيك، من خلال كتابه "في بنية ثورات الأجرام السماوية"؛ إذ كانت الثورة تعني وفقا لهذا الاستخدام العلمي تلك الحركة الاعتيادية الدائرية للأجرام السماوية في مداراتها، وعندما استخدمت الكلمة لأول مرة ضمن نطاق مجال علم السياسة، وفي سياق تحليل الظواهر الاجتماعية، أضحت تعني بأن أشكال الحكومة القليلة والمعروفة تدور وتتداول بين بني البشر الفاني بتكرار أزلي

1- كرين برينتون، تشريح الثورة، ترجمة سمير الجلبي، مراجعة غازي بزو، دار الفرابي، الطبعة الأولى 2009، ص:7.

2- حنة أرندت، في الثورة، ص: 14.

3- نفسه، ص:38.

وبالقوة ذاتها التي لا تقاوم، وفي كلتا الحالتين فإن المفهوم يشير إلى عملية تقضي على عالم قديم وتأتي بميلاد جديد[1].

والثورة لا يرتب لها أحد، ولا يوجد ما يدعوا إلى تشجيعها بحد ذاتها، فهي محفوفة بالمخاطر، وغالبا ما تكون النتائج المترتبة عنها وخيمة وغير محمودة، لأن لكل تغيير ضريبة، هذا التغيير قد تزهق في سبيله الملايين من الأرواح ويقتل الآلاف من الأبرياء، ولهذا يقال أن الثورة تفترس أبناءها[2]. ولكن الثورة تأتي مثل قدر لا يرد، وتنفجر على حين غرة عندما يتعذر الإصلاح، ويمارس القمع والاستبداد، وتسوء أحوال العباد، فليس هناك دعاة للثورة، الفقر والظلم والتهميش والتخلف والقمع، كلها داعية للثورة[3].

وقد لا نجانب الصواب في القول، أن الحكومات كلها معرضة للثورة، فحتى المجتمعات الأكثر ديمقراطية واحتراما لحقوق الإنسان قد لا تسلم من اندلاع الثورة، ففي كتابه "السياسات" يقر أرسطو أن أنماط الحكم كلها معرضة للثورة، بما في ذلك نمطا الحكم الأوليغارشي والحكم الديمقراطي، وكذلك ما يسميه نظام الحكم المتوازن أو الدستوري، أو الأرستقراطي، وبالرغم من أنه يرى في الأوليغارشية والديمقراطية عناصر من العدالة، إلا أنه لا يستثنيهما من خطر الثورة عندما لا يتلاءم نصيب الحكام أو الشعب من الحكم مع تصورهم المسبق عنه[4].

هذا وقد نبهت حنة أرندت إلى أن هناك بعض الظواهر السياسية قد تبدو منذ الوهلة الأولى إلى حد ما شبيهة بالثورة كالانقلابات السياسية، والحروب الأهلية وحركات التمرد وغيرها من الظواهر الأخرى، إلا أن مفهوم الثورة عندها يشترط مجموعة من الشروط الجوهرية والمتلازمة لكي يطلق

1- حنة أرندت، في الثورة، ص:57-56.

2- نفسه، ص:78.

3- سلمان العودة، أسئلة الثورة، مركز نماء البحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2012، ص:11.

4- عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسية، الدوحة -أغسطس 2011 ، ص:2.

على هذه الظاهرة وحيثياتها دون غيرها من الظواهر السياسية المقاربة؛ فالثورات "هي أكثر من تمردات ناجحة، كما أنه ليس من الممكن تبرير تسمية كل انقلاب يجري على أنه ثورة، ولا أن نتلمس ثورة في كل حرب أهلية تحدث"[1].

في الفصل الثاني المعنون "**بالمسألة الاجتماعية**" ذهبت حنة أرندت إلى أن تاريخ البشرية مليء بالثورات، وعلى الرغم من اختلاف الأزمنة التي اندلعت فيها فإنه دائما ما كانت الأسباب التي أشعلت فتيلها متشابهة، وقد يعتقد البعض أن الثورة تغيير فجائي دون ضوابط، والحق أن هذا انطباع خاطئ إذ جميع الثورات التي صنعت تغييرا وتأثيرا إنما جاءت بعد مجموعة من المقدمات والإرهاصات والأسباب الكافية أولها البؤس والفقر إذ إنه أكثر من الحرمان، إنه حال من الحاجة المستمرة والشقاء الحاد الذي يكمن خزيه في قوته التي تجرد الإنسان من إنسانيته، والفقر مهيمن لأنه يضع البشر تحت الاملاءات المطلقة لأجسادهم أو تحت الأمر القاسي للضرورة كما عرفها الناس من تجربتهم الذاتية الحميمية وخارج نطاق التخمينات كلها. وتحت حكم هذه الضرورة أسرع حشد الجموع إلى مساعدة الثورة الفرنسية، وألهمها، ودفع بها إلى الأمام، ثم بعث بها في نهاية المطاف إلى مصيرها المحتوم، ذلك أن هذا الحشد كان حشد الفقراء[2].

إن واقع البؤس والفقر المدقع الذي ينخر فئات عريضة من المجتمع هو دوما ما يوفر للانتفاضات بدايتها الاجتماعية، والاطلاع على الأسباب الحقيقية لهذا الواقع، والتطلع لتغييره في جذوره وليس فقط في مظاهره، هو ما يوفر لها وجهتها السياسية، وهذا بالتحديد حسب حنة أرندت هو الدرس الذي تعلمه كارل ماركس من الثورة الفرنسية والذي يقوم على أن الفقر يمكن أن يكون قوة سياسية من الطراز الأول[3]. وتقر حنا أرندت بأن الفقر أو كما تطلق عليه اسم

1- حنة أرندت، في الثورة، ص:46.

2- نفسه، ص:82.

3- نفسه، ص:85.

"المسألة الاجتماعية" بدأ يؤدي دورا ثوريا في العصر الحديث وليس قبله، وبالتحديد في اللحظة التي بدأ فيها الناس يشككون بأن الفقر هو شيء كامن في الظرف الإنساني، ويشككون بأن التمييز بين القلة التي نجحت بحكم الظروف أو القوة أو الغش من تحرير نفسها من أصفاد الفقر، وبين الكثرة العاملة والمصابة بالفقر هو تمييز محتم أزلي[1].

هكذا إذا، يكون الفقر سببا رئيسيا في زعزعة استقرار بنية المجتمع، فعندما تسوء الأوضاع الاقتصادية للمواطن وترتفع أسعار المواد الأساسية وتتقلص الأجور و تزداد نسبة البطالة وتتسع الهوة بين الفقراء والأغنياء يقع الاحتقان الاجتماعي الذي قد ينفجر في أي وقت لذلك صرح الفيلسوف إريك هوبزباوم في كتابه عصر رأس المال أن القائمين بالثورة هم بلا شك الكادحون الفقراء، والجوع الذي كانوا يعانونه هو الذي ألهب التظاهرات التي تحولت إلى ثورات[2].

في الفصل الثالث "السعي وراء السعادة" ترى حنة أرندت أن الأمريكيين سيظلون على اتفاق دائم مع الفرنسيين بشأن الهدف النهائي للثورة، ألا وهو السعي وراء الحرية والسعادة، وكيفما كانت شروط وظروف الشعوب التي قادت مختلف الثورات التي عرفها العصر الحديث فإن الحرية العامة أو السياسية، والسعادة العامة أو السياسية، كانت ولازالت إلى اليوم هي المبادئ الملهمة التي هيأت العقول لأولئك الذين فعلوا أنذاك ما لم يكونوا قد توقعوا فعله قط، والذين كانوا في الغالب مضطرين للقيام بأفعال لم يكن لديهم ميل سابق للقيام بها[3].

كما أقرت حنة أرندت أن كلمة الثورة لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية والسعادة، والتي تعني من بين ما تعنيه، التحرر من الكبح

1- حنة أرندت، في الثورة، ص:29.

2- إريك هوبزباوم، عصر رأس المال (1848-1875)، ترجمة: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، 2008، ص:46.

3- حنة أرندت، في الثورة ، ص: 171.

الذي لا مبرر له، فهي بهذه الصفة تماثل من حيث الجوهر حرية الحركة، أي القدرة على التنقل من دون احتجاز أو كبح إلا وفقا للقانون[1]. أو بتعبير فلسفي آخر استقلالية الإنسان على مستوى السلوك والفكر، وعدم خضوعه لأي إكراه خارجي كيفما كان نوعه ومصدره. فالحرية كانت ولا زالت من أهم المطالب الرئيسية للإنسان، قامت ثورات الشعوب من أجلها، وكانت الشرارة التي أشعلت الشواض للخلاص من شعور العبودية واستقلال الإنسان عن أخيه الإنسان، ولهذا احتلت كلمة الحرية مقاما رفيعا، فليس في كل لغات العالم من كلمة تخفق لها القلوب بقدر ما تخفق لكلمة الحرية.

وعليه، لن يكون من حقنا الحديث عن الثورة إلا إذا كانت مرتبطة بفكرة الحرية، لذلك كانت الفكرة المركزية للثورة، أية ثورة مستقلة، هي تدشين بداية متغيرة، تقود إلى تأسيس كيان سياسي يضمن المجال الذي يمكن للحرية أن تظهر فيه. فكل تأسيس سياسي جديد، على شاكلة الفضاء العام الذي يسمح لكل الناس بالتحدث في المسائل العامة والشؤون السياسية التي يشتركون فيها، والتي تهم حياتهم الجمعية، يعني بداية إطلاق العنان لفعل تأسيس تطلق فيه الحرية بدورها العنان لأشعة شمسها لتطل على مسرح ولادة الكيان السياسي الجديد[2].

من هنا يبدو، أن حنة أرندت ترفض الحرية كإشكال نظري وتقرنها بالشأن العام وبالمجال الذي يمكن لها أن تتحقق فيه، وهو المجال السياسي الذي عرفت فيه الحرية كممارسة فعلية. فالحرية من هذا المنظور تمارس انطلاقا من مختلف العلاقات مع الغير وليس من مجرد علاقاتنا بذواتنا، ولهذا فإن الحرية ليست صفة للفكر أو سمة للإرادة، بقدر ما هي وضع ينفتح على الممارسة الفعلية للإنسان في العالم مع علاقاته بالآخرين، فالشرط الوحيد الذي تتحقق به الحرية هو وجود حياة عمومية مضمونة، فهي ليست رغبة أو طموحا بل هي واقع قابل للبرهنة، الأمر الذي يجعلها متلازمة مع السياسة.

1- حنة أرندت، في الثورة، ص:43.

2- نفسه، ص:175.

في الفصل الرابع "**تكوين الحرية**" تواصل حنة أرندت الحديث عن الحرية كهدف أساسي تقوم من أجله الثورات إذ أن الأنظمة السياسية الناجحة والأكثر ديمقراطية هي الأنظمة السياسية التي قيدت من سلطات حكوماتها القيادية وفتحت باب المشاركة لجميع الأطراف السياسية وفصلت في الحقوق المدنية والسياسية؛ الأمر الذي مكنها بالفعل من تحقيق ثورات تأسيسية منتهية بشروق شمس الحرية على معظم شرائحها الاجتماعية ودواليب كياناتها السياسية الجديدة[1]. لهذا نجد حنة أندرت، ترى بأن الحرية ليست قضية ميتافيزيقية باطنية، بل هي فعل وممارسة واقعية ترتبط بالعمل السياسي، فالمجال الحقيقي لممارسة الحرية هو مجال السياسة والحياة العامة، الشيء الذي يجعل من الوعي بالحرية لا يتحقق إلا بالدخول في علاقة مع مكونات المحيط الخارجي، حيث يجد الفرد نفسه في حاجة إلى الحرية لممارسة الشعائر الدينية والتنقل والتعبير عن الرأي دون قيد أو شرط، ولذلك تحتاج الحرية دوما لمكان أفسح ليلتقي فيه الناس من أجل التعبير عنها؛ أي تكوين مجال عام يمكن للحرية أن تظهر فيه[2].

إن ما تهدف إليه أرندت من وراء هذا القول، هو أن ممارسة الحرية لا يستقيم إلا داخل الجماعة، أو لنقل تشترط "الوجود بالمعية" على حد تعبيرها، أي الوجود المصاحب للآخرين في مجالات شؤونهم الاجتماعية والسياسية، فالمواطن الحقيقي هو ذلك الذي غادر مجاله الخاص ليمارس الحرية مع نظرائه، وهو يحاول تأسيس معهم حكومة جديدة تمثل الجميع، وشرعيتها تأتي من الهيآت السياسية التابعة، فالحرية كمطلب كوني لا يمكن أن يتحقق في غياب فضاء عمومي مشترك حيث يتحقق الالتقاء والإجماع.

في الفصل الخامس "**النظام العالمي الجديد**" عقدت الكاتبة مقارنة بين الثورتين الفرنسية والأمريكية التين أعادتا في لحظة اشتعالهما إنتاج التجربة الأصيلة للمدينة اليونانية، وترى أرندت بأن الثورة الأمريكية هي التي

1- حنة أرندت، في الثورة، ص:319.

2- نفسه، ص:374-375.

توصلت إلى تأسيس فضاء عام دائم وإلى إرساء بنية جديدة للسلطة، في حين فشلت الثورة الفرنسية في تحقيق إمكانياتها العالمية جراء اختزالها للحرية الممكنة للثورة إلى مجرد اهتمام بالضرورة الملحة لحل المسألة الاجتماعية) الفقر(وتخفيف المعاناة في مقابل إهمال مبادئ حقوق الإنسان التي أعلن تدشينها عام 1789م.

إن الحاجة الملحة لحل المسألة الاجتماعية وتخفيف المعاناة التي كان يعيشها الشعب الفرنسي جعل الثورة تتجه نحو الداخل وتفشل في تحقيق إمكاناتها العالمية، أما الثورة الأمريكية، على العكس من ذلك، فقد شهدت هبة في صنع الدستور بعد أن نالت استقلالها عن أبريطانيا، ومن خلال هذه الإيماءة وضع الأمريكيون الحقوق والحرية فوق المسألة الاجتماعية، وبالتالي فقد قدموا ثورة أكثر تقدمية للعالم، وبالنسبة إلى أرندت، فإن الأمريكيون كانوا أقرب من الفرنسيون إلى تأسيس عالم السياسة والحرية[1].

وعلى الرغم من الاعتراف الصريح لحنة أرندت بأن الثورة الفرنسية وليس الأمريكية هي التي أشعلت العالم من جهة، ومن جهة أخرى تحسرت على التهميش الذي لاحق الثورة الأمريكية في مقابل التمجيد والتبجيل للثورة الفرنسية، حيث تقول في هذا السياق: إن الحقيقة المحزنة هي أن الثورة الفرنسية التي انتهت بكارثة قد صنعت تاريخا عالميا، في حين أن الثورة الأمريكية التي كانت مظفرة في نجاحها قد ظلت حدثا لا تتجاوز أهميته المحلية إلا قليلا[2].

وترجع حنا أرندت سبب نجاح الثورة الأمريكية وفشل الثورة الفرنسية إلى غياب مأزق الفقر الذي لم يكن موجودا في المشهد الأمريكي، والذي كان موجودا ومتفشيا بشكل كبير في جميع أنحاء العالم، هذا فضلا عن الحكمة التي تحل بها مؤسسوا الجمهورية الأمريكية، فاتجاه الثورة الأمريكية ظل ملتزما منذ البداية بتأسيس الحرية وإقامة المؤسسات المستدامة، عكس اتجاه

1- جون لينشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص:374.
2- حنة أرندت، في الثورة، ص:75-76

الثورة الفرنسية الذي انحرف منذ البداية عن هذا المسار في التأسيس من خلال الحدوث الفوري للمكابدة، لقد تقرر ذلك الاتجاه بمقتضيات التحرر ليس من الاستبداد بل من الضرورة، وقد فعلته الشدة التي لا حدود لها لبؤس الشعب والإشفاق الذي أوحى به هذا البؤس[1].

وهكذا تصف حنة أرندت الوضع الذي انتهت إليه الثورة الفرنسية بأنه كارثة عظمى، ذلك أن أولئك الذين رغبوا في التحرير واحتاجوا إليه من أسيادهم قد سارعوا إلى مساعدة الذين رغبوا في إنشاء مجال للحرية السياسية، وكانت النتيجة الحتمية أن الأسبقية كان لا بد لها أن تعطى للتحرير، وإن رجال الثورة لم يعيروا اهتمامهم لوضع دستور يعتبرونه ميتغاهم الأهم[2].

أما فيما يخص الثورة الأمريكية فمشكل الفقر لم يكن مطروحا، لأن الثورة الأمريكية منذ البداية كان هدفها تأسيس الحرية والاستقلال عن انجلترا، أي أن الدافع كان هو التحرر من الاستبداد السياسي وليس من الفقر والضرورة، وغياب الفقر يجد مبرره في الاكتشاف الحديث لأمريكا باعتبارها أرضا بكرا غنية بالثروات والخيرات الطبيعية، ولذلك كانت الثورة نتيجة السياسة الاقتصادية (القوانين التجارية والضرائب) التي فرضتها انجلترا على المستعمرات الأمريكية، وهو ما أثار غضب الأمريكيين وأيقض في نفوسهم حركة التمرد التي انتهت بإعلان استقلال أمريكا عن انجلترا، وإقرار دستور للبلاد عام 1787 ساعد على قيام حكومة تتوازن فيها السلطات الثلاث، ولهذا السبب بالذات تشيد أرندت بالثورة الأمريكية التي نجحت في تأسيس كيان سياسي جديد، وبالتالي حققت أهدافها التي اندلعت من أجلها، وكأن الثورة الأمريكية قد تحققت داخل برج عاجي لم يخترقه المشهد المخيف للبؤس الإنساني والأصوات الملعلعة للفقر المهين[3].

1- حنة أرندت، في الثورة، ص:127.

2- نفسه، ص:186.

3- نفسه، ص:131.

لقد اصطدمت الثورة الفرنسية بالجمعيات التأسيسية التي لم يكن لديها ما يكفي من السلطة لوضع قانون البلاد، وكان اللوم الذي يوجه ضدها دائما وبحق هو أنها افتقرت إلى سلطة التكوين، فهي ذاتها كانت غير دستورية. كما أن الخطأ الجسيم الذي ارتكبه رجال الثورة الفرنسية، من الناحية النظرية، كان يكمن في اعتقادهم الجازم بأن السلطة والقانون كلاهما ينبع من المصدر ذاته، أما حسن الطالع العظيم للثورة الأمريكية فكان هو أن أهالي المستعمرات كانوا قبل صدامهم مع انجلترا، منظمين في هيئات تحكم نفسها ذاتيا، فلم تلق بهم الثورة في خضم حالة الطبيعة[1].

كما أكدت حنة أرندت في معرض مقارنتها للثورتين الفرنسية والأمريكية أن النجاح الكبير الذي يمكن للمؤسسين الأمريكيين أن يحجزوه لأنفسهم إنما هو نجاحهم في تأسيس كيان سياسي جديد كان مستقرا بما فيه الكفاية لكي يبقى صامدا بوجه أي هجمات قد تشنها الحكومات القادمة وذلك بصياغة دستور مقدس إلى درجة العبادة، فالأمر الذي ضمن الاستقرار للجمهورية الجديدة هو السلطة التي كان يبطنها فعل التأسيس ذاته، وليس الإيمان بمشرع خالد أو بوعد بثواب أو بوعيد بعقاب في دولة مستقبلية، أو حتى الإيمان بالحقائق البديهية المشكوك فيها والمذكورة في مقدمة إعلان الاستقلال[2].

وعكس ما تذهب إليه حنة أرندت بخصوص تحليلها للثورة الفرنسية ولمآلاتها، يذهب إريك هوبزباوم عكس ذلك تماما، حيث يرى أن الثورة الفرنسية كانت هي الأكثر عمقا وأثرا وقوة من جميع الحركات المعاصرة لها؛ فقد اندلعت، بداية، في أقوى دول أوروبا، وأكثرها سكانا، إذ كان الفرنسيون يمثلون عشرون في المئة من سكان أوروبا، ومن ناحية أخرى، كانت الثورة الفرنسية، دون غيرها من الثورات التي سبقتها أو صاحبتها أو تلتها، ثورة اجتماعية جماهيرية، وأكثر تطرفا جذريا من أية نهضة أخرى، وعلى نحو غير مسبوق،

1- حنة أرندت، في الثورة ، ص:236.

2- نفسه، ص: 290-291.

وفي سياق مقارن ... كانت الثورة الفرنسية وحدها بين الثورات المعاصرة لها وحدها التي حملت رسالة رسولية. فقد انطلقت جحافلها من أجل "ثورنة" العالم، وقد أفلحت أفكارها في تحقيق ذلك. أما الثورة الأمريكية، فقد ظلت حدثا مصيريا في نطاق التاريخ الأمريكي، ولم تخلف وراءها غير آثار أساسية قليلة خارج هذا الإطار[1].

في الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب، "**التقليد الثوري وكنزه المفقود**"، ذهبت حنة أرندت إلى أنه من السهولة بمكان أن نحدد الصعوبة الرئيسية التي تحول دون وصولنا إلى تعريف مقبول للروحية الثورية من دون الاعتماد حصرا على لغة صيغت قبل الثورات، كما أن روحية الثورة من حيث إن الحدث الأعظم في كل ثورة من الثورات هو فعل التأسيس، تتضمن عنصرين هما على ما يبدو عنصران لا يتوافقان ففعل التأسيس للكيان السياسي ينطوي على اهتمام خطير بالاستقرار والدوام للهيكل الجديد، ولعل كون هذين العنصرين – الاهتمام بالاستقرار وروحية الجديد- قد أصبحا على طرفي نقيض في الفكر السياسي واللغة السياسية، أحدهما يعتبر متماهيا مع المذهب المحافظ والآخر مدعى عليه بكونه المحتكر للمذهب الليبرالي التقدمي فهو أمر يجب الإقرار بأنه من سمات ضياعنا.

إن الثورة كما عرفتها حنة أرندت لا تعدو أن تخرج عن كونها فعل اجتماعي شامل يروم إحداث تغييرات جذرية في معطيات الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي بشكل عميق، فمعظم الثورات التي اجتاحت ولا تزال الكثير من دول العالم، والتي غالبا ما حدثت بصورة فجائية غير متوقعة، كانت بمثابة هزة أرضية عنيفة زعزعت كيانات الأنظمة السياسية نتيجة تراكمات داخل المجتمع، جراء الفساد السياسي والعناء الاقتصادي والتهميش الاجتماعي.

1- إريك هوبزباوم، عصر الثورة (أوروبا -1789 1848)، ترجمة: فايز الصياغ، مراجعة مصطفى الحمارنة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، 2007، ، ص:127_128.

مفهوم الدولة الإسلامية:
أزمة الأسس وحتمية الحداثة

/ أمحمد جبرون

صدر حديثا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتابا للباحث أمحمد جبرون بعنوان "مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة"، وامحمد جبرون من مواليد 1971 بالمغرب، نال الدكتوراه وعمل في التدريس الثانوي والجامعي، تخصص بالتاريخ والجغرافيا، له مجموعة من الكتب منها: الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري(2008)، المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي (2009)، الإسلام والحداثة (2009)، إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة (2011) وفصول من تاريخ المغرب والأندلس (2013).



وهذا الكتاب يقع في 392 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى أربعة فصول بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وفهرس للموضوعات وقائمة بالمراجع التي اعتمد عليها، يهدف من خلاله إلى محاولة الحسم في إشكالية الحداثة

السياسية، ومواكبة جهد بناء الدولة -الأمة المتعثرة، وتأسيس مشترك ثقافي بين الأطراف التي تتجاذب شرعية الحداثة السياسية في العالم العربي، وتحديدا الإسلاميين والعلمانيين، وتأسيس هذا الطموح على فرضية رئيسة مفادها أن سؤال "الإسلامية" الذي ملأ الدنيا ليس هو المشكلة الحقيقية، بل هو مجرد مظهر لمشكلة أعمق وأعقد وهي مشكلة العطب الإصلاحي- التاريخي الذي حدث قريبًا من عهدنا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، واستمر بعد الإستقلالات الوطنية، ومن ثم ليس حل أزمة "الإسلامية" في الماضي السحيق للأمة (الخلافة الراشدة)، ولا يكمن في إقناع العلمانيين بأن في الإسلام سياسة، أو إقناع الإسلاميين بمدينة الإسلام.

ويرى جبرون أن أصل الخلل في تصور إسلامية الدولة لدى الإسلاميين منهجي، يكمن أساسا في مناهج قراءتهم للنص الشرعي (القرآن والسنة) الذي يعطي الأولوية للأحكام بدل الحكم، ويثير الجزئيات على الكليات، الشيء الذي يفوت عليهم فرصة الوعي بالمصادر الكلية للإسلامية في النص الشرعي، حيث إنهم ربطوا بين هذا الوصف وتطبيق الدولة لمجموعة من الأحكام الجزئية (الشريعة و الحاكمية)، أو اتخاذها شكلا معينا (الخلافة)، وبذلك يحاول المؤلف تجاوز هذا الخلل عن طريق السعي نحو تحرير النص الشرعي من التاريخ وآثار الثقافة العالقة بالفهم الموروث واستخلاص مناط جديد للإسلامية يختلف تماما عن المناط الكلاسيكي الذي ربطها وجودا وعدما بالأحكام والأشكال، ويتأسس على مبادئ كلية وأصول عامة، قوية السند شرعا، وقابلة للتأقلم والتكيف مع متطلبات التحديث السياسي.

في الفصل الأول "**الإسلام وأصول الحكم**" دعا الكاتب إلى تجديد النظر في قضية مكانة السياسة في المصادر الأساسية للإسلام ومحاولة صوغ أجوبة فكرية مقنعة، وقادرة على تأطير العمل السياسي الإسلامي في الوضع الحالي تأطيرا صحيحا وسليما، في ضوء ما استجد من وقائع وحوادث ونظم واكتشافات علمية؛ فعدد من المفاهيم والأطروحات والأفكار التي تتعلق بهذا الجانب أمسى متجاوزا عمليا وتاريخيا ومعرفيا.

وبعد إعطاء مفهوم للسياسة وتاريخ تطور مفهومها عمد أمحمد جبرون إلى قراءة سياسية للنص السياسي الإسلامي بحثا عن جذور الفكرة السياسة في الإسلام بدءا بالقرآن الكريم وانتهاء بالتجربة النبوية، هذا وقد دعا الكاتب في هذا الفصل إلى تجديد قراءة القرآن وتجديد أصول الفقه نظرا إلى تلازمهما، لأن قراءة المتقدمين للنص القرآني واجتهادهم الأصولي أصبحا في كثير من الجوانب مانعين من التماس المباشر مع القرآن، كما أكد على أن إشكالية القراءة واستثمار خطاب الشارع (القرآن) ليست إشكالية معاصرة وليدة العهود المتأخرة، بل هي قديمة، جسّدها الخطاب الأصولي بجلاء ووضوح. وعلى الرغم من الصعوبات الجمة التي واجهها هذا الخطاب، قد نجح ختاما في إيجاد تسوية مقبولة لجدل الثابت والمتحول داخل النص القرآني، وحقق رجالاته رسالية القرآن من خلال عدّة منهجية قوية وغنية مكنتهم من التجاوب مع عصرهم، فهل ما أقره المتقدمون من الناحية المنهجية (الأصول)، وما نتج منه من فهم وفقه ملزم للمتأخرين، كما دعا الكاتب خلال هذا الفصل إلى البحث عن الهوية الإسلامية التي ضعفت في خضم الجري وراء الأحكام الجزئية، إذ من مقتضيات هذه الوجهة الجديدة من الناحية المعرفية التناول الكلي والموضوعاتي لتجربة النبوة والرسالة، والاجتهاد من أجل ربط التفصيلات بعضها ببعض، بدل التركيز على الجزئيات منفصلة ومنفردة.

لقد خلص جبرون في نهاية هذا الفصل إلى أن الدولة في المجال الإسلامي مقتضى تاريخي لا مقتضى ديني، وأنها هي من تحتاج إلى الدين وليس العكس، لينتهي بعد تأمل عميق ورصين في ضوء حقائق القرآن وتجربة الرسول السياسية، وسننها المنهجية إلى أصول ثلاثة: البيعة، العدل والمعروف، وهي التي يتعلق بها حكم "الإسلامية" وجودا وعدما، وكل هذا لا يتأتى إلا بإعمال منهج السعي نحو تحرير النص الشرعي من التاريخ وآثار الثقافة العالقة بالفهم الموروث.

في الفصل الثاني "**دولة الراشدين وأرخنة الأصول**" ذهب الكاتب إلى أن الخلافة الراشدة على الرغم من قصر مدتها فقد نجحت في تنزيل الأصول

السياسية للإسلام تنزيلا تاريخيا، بعد طور التبلور في المدينة المنورة بقيادة النبي، بل الأكثر من هذا ساهمت في إتمام المهمة السياسية للنبوة التي بقيت بحاجة إلى البعد التاريخي، إضافة إلى البعد الديني. فإذا كان النبي عليه السلام بين أصول الاجتماع السياسي الإسلامي ومبادئه وأقرها عمليا استنادا إلى سلطته الروحية، باعتباره رسولا من رب العالمين، فإن الخلفاء من بعده امتثلوا لهذه الأصول وأقروها استنادا إلى سلطة سياسية تاريخية، وباعتبارهم آدميين، الشيء الذي أدى إلى "أرخنة" هذه الأصول، أي جعلها تاريخية، بعدما كانت في طور النبوة أصولا دينية صرفة، كما أن عصر الراشدين شهد، حسب قول الكاتب، تطبيقا واسعا لأصول الاجتماع السياسي الإسلامي والمتمثلة في البيعة والعدالة والمعروف ليعكس ذلك مرونة هذه الأصول الكبيرة وقابليتها للتكيف مع الأوضاع والأحوال التاريخية المختلفة. فاجتهاد الخلفاء الراشدين الحر في تنزيل أصول الاجتماع السياسي الإسلامي ومراعاتهم الشديدة للأحوال المحيطة بهم يدلان دلالة قاطعة على مدنية الممارسة السياسية في الأطوار الأولى من التاريخ الإسلامي.

وخلاصة القول في هذا الفصل هو أن دولة الخلفاء الراشدين نجحت نوعا ما في تثبيت سلطة الأمة عبر تعيين الخلفاء كما نجحت في إقرار قدر مهم من العدل وذلك بانحياز الخلفاء الراشدين في قراراتهم الاقتصادية والاجتماعية نحو الفقراء، كما ظهر، لإقامة العدل، التضافر والتعاون بين الشريعة التي كانت محدودة نصا والعرف المحلي، أما فيما يتعلق بالمعروف والذي هو مصلحة دائمة دينية ودنيوية لا يحدّها الزمان ولا المكان، فيرى أمحمد جبرون أن دولة الراشدين قد فشلت في توسيعه وذلك لأسباب تتعلق بحداثة الدولة الإسلامية وطغيان المشاكل العسكرية والأمنية.

في الفصل الثالث **"دولة العصبية: الإسلام السياسي التاريخي"** رحل بنا الكاتب عبر دروب ومسالك غير معهودة في الكتابة السياسية الإسلامية المعاصرة، يتداخل فيها التاريخ مع الفقه والفكر، ويفسر بعضها بعضا، وكانت غايته من ذلك كما صرح هي تغيير كثير من الانطباعات والرؤى الساذجة

الموروثة عن الدولة الإسلامية، وبالتالي إعادة تعريفها بصورة تسمح بطرح سؤال الحداثة في الفكر السياسي الإسلامي والدولة الإسلامية بشكل صحيح؛ فعندما يفكر أغلب الناشطين والمفكرين اليوم والمحسوبين على التيار الإسلامي في حداثة الدولة الإسلامية يقفزون فوق هذا التاريخ كله، بدعوى أنه غير شرعي ومنحرف، ويتجهون رأسا إلى الخلافة الراشدة، باعتبارها تجسيدا للكمال السياسي في تاريخ الإسلام ومورد الحداثة وهو أمر مجانب للصواب.

وقد ركز جبرون في هذا الفصل على أن فكرة الدولة الإسلامية في منتصف القرن الأول كانت بين مسارين: إما التشبث بشرعية الأمة مع استحالتها التاريخية مع ما قد يتسبب، فيه هذا المسار من أضرار ليس أقلها ذهاب الدين، وإما التكيف مع الإكراه التاريخي والقبول بالنقص. وقد اختار المسلمون الخيار الثاني والنزول على حكم التاريخ، وبالتالي فالدولة الأموية والدولة العباسية وغيرهما من الدول الإسلامية التي جاءت بعدهما يعدان تجسيدا لمبادئ الإسلام السياسية في حدود المتاح تاريخيا. وقد انعكس هذا التطور على مستوى شرعية الدولة الإسلامية على مفهوم البيعة؛ فبعدما كانت حقا من حقوق الأمة في عصر الراشدين انقلب هذا الأمر مع دولة العصبية إذ أمست البيعة حقا عصبيا تمارسه عصبية الدولة وباقي الأمة تبع لها، أما فيما يخص ثابت العدل فإن استقرار دولة العصبية ورسوخ دعائمها التاريخية انعكس بشكل ايجابي على مجموعة من وظائف الدولة وأدواتها منها العدل، فقد عرفت العدالة في طور العصبية ازدهارا كبيرا فاق في الكثير من الجوانب ما تحقق في دولة الراشدين بحيث تمكنت الدولة، ومعها الجماعة الإسلامية، من شريعة مكتوبة ومدونة قانونيا، شكلت مرجعية موضوعية للأحكام. وبالتزامن مع هذا التقدم توسع جهاز العدالة أفقيا وعموديا بصورة جدلية مع الواقع ومقتضياته.

أما في ما يتعلق بأصل المعروف فهو الآخر استفاد من تطورات كثيرة لكنها تبقى محدودة مقارنة بما حدث على مستوى العدالة والبيعة إذ بقي محدودا وخاضعا للهواجس العسكرية وذلك بسبب عوامل كثيرة من أبرزها التطور التاريخي وطبيعة الدولة الوسيطية.

في الفصل الرابع "الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة" حاول الكاتب تحليل الأزمة التي أصابت دولة العصبية وبيان أحوال ذلك وحيثياته، كما حاول تقويم آثار هذه الأزمة على مستوى أصول "الإسلامية" (البيعة والعدل والمعروف)، فإذا كانت الأعراض الأولية للاضطراب الذي عانته دولة العصبية في نهاية عمرها، تدل قطعا على أنه اضطراب تاريخي محض ناشئ من أسباب موضوعية فإن الإصلاحات ومساعي التحديث التي حاولت معالجة هذا الاضطراب خرجت به عن هذا المعنى التاريخي، وجعلت من الأزمة أزمة أخلاقية، وأحدثت تعارضا سيئا بين مشروع الإصلاح ومبدأ الدولة الرئيس وهو الإسلام.

وقد خلص الكاتب في نهاية هذا الفصل إلى أن أزمة الأسس التي أصابت دولة العصبية باعتبارها دولة إسلامية، فرضت على الفكر السياسي الإسلامي التوجه رأسا نحو التحديث، والانفتاح على الواقع، والتجاوب بكل تواضع مع معطياته، وفي هذا السياق تندرج محاولات بناء الدولة – الأمة الإسلامي التي نهضت بأعبائها الحركة الإصلاحية العربية. ولم يكن هذا التطور وهذا التحول يشيان بأي مضاعفات أو التباسات في ما يتعلق بهوية هذه الدولة المزمع إخراجها، غير أن التدخل الاستعماري واختراقه المفضوح والقوي للنخب العربية أوقعا مشروع هذه الدولة في أزمة أخلاقية منكرة، لم تكن ضرورية جرتها عليها القطائع المتعددة التي أحدثها الاستعمار وآثاره الباقية. وقد عكس مفهوم الدولة الإسلامية في التداول العربي المعاصر هذه الأزمة، لذلك هل ما زال أمام العرب متسع لحل هذه الإشكالية، والتجاوز الواعي للقطائع الاستعمارية، وبناء دولة – أمة إسلامية؟

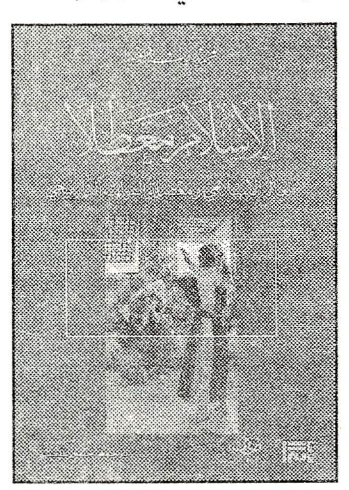
وفي خاتمة هذا الكتاب أعطى أمحمد جبرون مفهوما للدولة الإسلامية في كونها ليست دولة الخلافة بالمعنى الذي يحيل إلى تجربة الراشدين، وليست دولة عصبية تذكرنا بدول العصبيات والأسر المستبدة، وليست دولة شريعة، همها الأساس تطبيق الأحكام الشرعية وحل الأزمة الجنائية، بل هي دولة الوقت التي تَغْمُرُ العالم تشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب ؛ إنها باختصار تطبيق من بين تطبيقات ممكنة للدولة – الأمة التي تسود العالم من أقصاه إلى أقصاه.

الإسلام معطّلا :

العالم الإسلاميّ ومعضلة الفوات التّاريخي

لفريدون هويدا

كتاب "**الإســلام معطّلا: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التّاريخي**" للمفكر فريدون هويدا صدر في طبعة أولى مترجمة قام بها حسين قبيسي عن دار بترا للنشر والتّوزيع وبشراكة مع رابطة العقلانيين العرب سنة **2008**، وفريدون هويدا كاتب ومؤرّخ ودبلوماسي إيراني، ولد في دمشق سنة **1924**، درس الحقوق وتابع دراسته في أوربا وأمريكا، شارك على مدى العامين **1937** و**1938** في الأعمال التحضيرية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد وقّعه باسم بلاده بوصفه ممثّلا دائما لإيران في الأمم المتحدة، من مؤلفاته: سقوط الشاه، الدّين والشعب، ماذا يريد العرب؟، ثلوج سيناء...



والكتــاب يقع فــي **342** صفحة من الحجـم الكبير قسّـمه صاحبه إلـى مقدمة وسـبعة فصـول كبيـرة ينـدرج تحـت كل فصـل مجموعـة مـن العناويـن الفرعية لا يقـل عددهـا عن عشـرة عناويـن، والكتاب فـي مجملـه يعيـد طـرح ذلـك السـؤال

النّهضوي: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ ولكنّه لا يعيد طرح السؤال إلّا ليجيب عنه بجذرية لا تعرف المهادنة: فالإسلام لم يتخلّف بعامل خارجي، بل من داخله وبأيدي المسلمين أنفسهم، لا نقصد هنا إسلام الدّين بل إسلام التفسير الدّيني؛ إذ ابتداء من نهاية القرن الخامس الهجري فُرض تفسير بعينه للإسلام هو التّفسير الأصولي. والأصولية، التي خنقت كل صوت آخر وعممت المنطق القائل بأنّ كل جديد بدعة، هي التي أغلقت كل دوائر الانفتاح التي عرفها الإسلام مع فلاسفته وعلمائه وشعرائه، وقادت المسلمين إلى ليل الانحطاط الطويل. لقد عزل العالم الإسلامي نفسه بنفسه عن التّاريخ في مرحلة معينة من مراحل تطوّره، حين جعل نفسه سجين تصوّر أصولي لثقافته الخاصّة، فنبذ منها كل ما لا يوافق ذلك التصوّر. كان ذلك انتحارا فكريا حقيقيا على حد قول الكاتب ومن هنا لا بد من الكشف عن أسباب هذا الانتحار وتبيان كيفية حدوثه، ممّا سيوفّر إمكانية فهم حمّى الأصولية الراهنة، والعثور على علا ج ناجع لها. وفي هذا الزّمن الذي يبدو فيه العالم العربي والإسلامي مهددا بالانكفاء نحو قرون وسطى جديدة يكتسب هذه الكتاب راهنية ساخنة.

في الفصل الأول "صعود الحضارة الإسلامية" قام الكاتب بتتبّع مراحل ازدهار الإسلام والمسلمين خلال العصور الأولى، وذلك بسرد مجموعة كبيرة من الوقائع التي كان من شأنها إعلاء كلمة هذا الدّين الوافد على جزيرة العرب، وبعد الفتوحات الإسلامية يؤكّد الكاتب على أنّ العرب لم تكن لهم الخبرة الكافية في إدارة شؤون الحكم عندما وجدوا أنفسهم يحكمون مجتمعات ذات تراث عريق في هذا المجال، مجتمعات ذات بنى اقتصادية وإدارية رفيعة، فعملوا على تبنّي مؤسّساتها، وأفادوا من خبراتها، واجتهد فقهاؤهم لتبرير هذا التّبني بتفسيرهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بما يتلاءم وهذا الاتجاه.

وفي هذا الفصل أيضا أكّد الكاتب على أنّ العرب لم يسيئوا إلى أشكال التّنظيم القائمة في البلاد التي فتحوها، بل أظهروا "براعة ذرائعية فائقة في

التعامل مع الواقع وتفهّمه، فقد اعتبروا مثلا المزدكية دينا من الأديان السماوية، على الرّغم من أنّ ذكرها غير وارد في القرآن الذي أدان بالمقابل عبدة النار"[1].

كما أكّد على أنّ العرب حاملوا الدّين الجديد لم يستهينوا بالحضارات غير الإسلامية ولم يستخفوا بها؛ فقد ورثوا حضارات كانت لها أمجاد عريقة، غذّتها الحضارة الإسلامية بدم جديد وأتاحت لها تطوّرا جديدا؛ مما أدّى إلى ارتسام دائرة واسعة لتداول الأفكار وتلاقحها، ومن هنا كان ذلك الغليان الفكري الذي أنتج المآثر الفلسفية والعلمية المعروفة.

وفي ختام هذا الفصل خلص الكاتب إلى أنّ العالم الإسلامي عاش عصوره الأولى في مناخ فريد تطبعه حرية التّفكير والتّعبير والإبداع والإنتاج، حرية بلغت ذروتها مع الدّخول إلى عالم التّأويل الدّيني، حرية لا يمكن تصورها في المراحل اللاحقة للتاريخ الإسلامي.

في الفصل الثاني **"جمود العالم الإسلامي"** ذهب الكاتب إلى أنّ مظاهر أفول الحضارة الإسلامية كانت تسبق أو تعقب التشدّد المذهبي والإصرار على التمسّك والتّطبيق الحرفي للشريعة، كما أنّ الازدهار العلمي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية سابقا أصبح يتراجع كلّما كان يعلو صوت فقهاء الشّرع لتكون لهم الكلمة الأخيرة في المجتمع، والنّتيجة أنّه بعد أربعة قرون من الانفتاح والتقدّم انغلق العالم الإسلامي على نفسه، فكبح التّزمت الدّيني التقدّم العلمي وعطّل الابتكار والتّجديد وسحق الإبداع وألغاه من حياة الأمة، هذا الانقلاب المفاجئ في العالم الإسلامي سيعلن عن بدايته ومنطلقه مع مطلع القرن الثّاني عشر.

وبالانتقال إلى الفصل الثالث **"المنعطف الكبير في القرن الثاني عشر"** عمل الكاتب على بيان توقّف نموّ الحضارة الإسلامية بصورة شبه نهائية، وذلك من خلال سوقه لمجموعة من الأحداث والوقائع؛ إذ منذ أواخر

1- فريدون هويدا، الإسلام معطّلا: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التّاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع بشراكة مع رابطة العقلانيين العرب، دمشق، سوريا، الطّبعة الأولى، 2008، ص: 29.

القرن العاشر باتت الوحدة السياسية لديار الإسلام تنزع إلى التفكّك والتّشرذم، مما انعكس سلبا على العالم الإسلامي، في الوقت الذي كانت فيه حضارات العالم الغربي تتحسّس طريقها نحو النموّ والازدهار.

لقد كان شعار هذه المرحلة كما أوضح الكاتب هو وأد كل فكر ديني أو علمي من شأنه أن يغذي نزعة التّسامح والتّعدد ويدعو إلى إعادة النّظر في بنيات المجتمع والسلطة. وقد تعاظم في هذه المرحلة "اندماج الدّين والسياسة على نحو لم يسبق له مثيل، وذلك بغية الحفاظ على الوضع القائم من دون أيّ تبديل أو تعديل، فأنتج هذا الوضع نزعة المحافظة والجمود وأدامهما في آن واحد"(1)

لقد كان القرن الثاني عشر حسب الكاتب بداية انهيار الحضارة الإسلامية، وقد يقول قائل إنّ هذا الانهيار بدأ قبل ذلك بزمن وإنّ العلم والفلسفة تابعا تطورهما إلى ما بعد ذلك بزمن أيضا، فلماذا الإصرار على اعتبار القرن الثاني عشر بداية انهيار الحضارة الإسلامية وليس القرن الذي قبله أو بعده، لكنّ الجواب سيتبدّى دون عناء، وهو أنّ القرن الثاني عشر شهد عمليات تخريب وتدمير منظّمة لنتاج المفكّرين المسلمين، وذلك عن طريق حرق الكتب، ومحو حبر المخطوطات، وحظر المؤلفات وتحريم تداولها، وتعقّب المؤلفين وملاحقتهم بتهم الكفر والزندقة. فبعد القرن الثاني عشر ظهر العالم الإسلامي في صورة عالم جامد منغلق في وجه كل تأثير خارجي، محروم من التمتّع بكنوزه الفكرية والعلمية، وهكذا قطع التشدّد الدّيني -الذي برز في تلك المرحلة- على الحضارة الإسلامية طريق المستقبل وحكم عليها بالانحسار والانغلاق.

في الفصل الرابع "صعود الغرب" أكّد الكاتب على أنّ أوربا كانت فريسة عقلية "نكوصية" منذ أواخر القرن السادس، وكانت سائرة في غياهب الجهل والظّلام الذي لم تخرج منه إلّا بعد قرون مضنية من السّعي لاستعادة ثقافتها ومجدها المفقود. إلّا أنّه منذ القرن الحادي عشر، وفي الوقت الذي

1- الإسلام معطلا، ص: 91-92.

شرعت فيه الحضارة الإسلامية بالتّراجع والانهيار، بدأت الكنيسة في أوربا تخفّف من تشدّدها وأصبحت تتساهل شيئا فشيئا مع الفنون الدنيوية الموصوفة ب"المدنّسة".

كما أشار الكاتب في هذا الفصل إلى أنّه في الوقت الذي كانت فيه سلطة الفقهاء المسلمين تشتدّ وتترسّخ، كانت الجامعات الأوربية تتخلّص شيئا فشيئا من وصاية رجال الكهنوت ومن تدخل الدولة، وهكذا انفصل عالم الدّين عن عالم الدنيا، وبديهي أنّ الكنيسة كافحت الاتجاهات الجديدة؛ ولكي تحافظ على سلطتها أنشأت في عام 1183 محاكم التّفتيش التي عاثت فسادا، على الأقل في بعض مناطق العالم المسيحي، وذلك حتى القرن السابع عشر؛ فقد أرغمت غاليلي مثلا سنة 1633 على "جحد" نظرياته، ولكن على الرغم من المعارك التي قادتها قوى التخلّف، واصلت العلمانية تقدمها ببطء، وإنّما بثبات، وأرغمت السلطات الدّينية على التخلّي عن رغبتها في السيطرة على كامل الفكر الإنساني، فكانت نتيجة ذلك أن "انتعش المناخ المواتي لاختمار الفكر، فأسهم في ولادة إنسانية تتقبّل التّفكير النقدي، ولا يبقى الإنسان فيها مذلولا أمام الله"[1].

ولا بد أن نشير في هذا المقام إلى أنّ الكاتب كان منصفا بعض الشيء في هذا الفصل؛ إذ عمل جاهدا وبالأدلة على بيان مساهمات المسلمين في أوروبا خلال العصور الوسطى، والتي كانت متعددة ومتنوعة، والتي أثّرت على مجالات مختلفة كالفن والعمارة والطب والصيدلة والزراعة والموسيقى واللغة والتكنولوجيا، من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر، حيث نهلت أوروبا المعرفة من الحضارة الإسلامية، عن طريق نقل الكلاسيكيات وبالأخص أعمال الفيلسوف الإغريقي أرسطو، بعد ترجمتها من العربية.

كما أشار الكاتب إلى أنّ نقاط التواصل بين أوروبا والأراضي الإسلامية كانت متعددة، فقد انتقلت المعارف الإسلامية بكثافة إلى أوروبا عن طريق صقلية والأندلس، وبالأخص في طليطلة على يد جيراردو الكريموني بعد أن استولى الأسبان المسيحيون على المدينة عام 1085.

1- الإسلام معطلا، ص: 120.

وفي ختام هذا الفصل خلص الكاتب إلى أنّه خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، رحل العديد من المسيحيين إلى الأراضي الإسلامية لطلب العلم، أمثال ليوناردو فيبوناتشي وأديلارد أوف باث وقسطنطين الإفريقي، وأنّه أيضا خلال القرون الحادي عشر إلى الرابع عشر، درس العديد من الطلبة الأوروبيين في مراكز العلم الإسلامية لتلقي الطب والفلسفة والرياضيات والعلوم الأخرى.

في الفصل الخامس **"تحديث أم لعنة"** عمل الكاتب على سرد مجموعة من الأحداث التّاريخية المرتبطة بالكيفية التي سقطت بها الأندلس، كما لم يفته الحديث عن انتصارات العثمانيين وفتوحاتهم، ثم انتقل بعد ذلك إلى التّفصيل في انتصارات المسيحيين في الآونة الأخيرة وإيقافهم للتقدّم العثماني في أوربا الوسطى، واستعادتهم قسما كبيرا من المناطق التي خسروها.

كما أكّد الكاتب في هذا الفصل على أنه في القرن التاسع عشر انتقل الشعور بالتفوّق إلى الأوربيين والذي كان يخامر المسلمين في القرون الأولى، فشنّوا هم أيضا حملتهم التوسعية، مستفيدين من تخلف البلدان الإسلامية لتحقيق نجاحهم في ذلك، إذّاك بدأت مظاهر التقدّم الكبير الذي أنجزه الغرب تتجلّى بوضوح تام لعيون المسلمين، وفي هذا الوقت بالذات أخذت العالم الإسلامي هزّة قوية طاولت أعماقه، واستولت على الناس دهشة دفعتهم إلى التّساؤل: "كيف حدث أن جوّز الله للكفار التغلّب والتفوّق على المسلمين؟ ومن يحمل وزر انقلاب القدر على هذا النحو؟ وكيف يمكن أن نستعيد التفوّق والغلبة؟ هذه الأسئلة ما زالت تراود أذهان المسلمين إلى يومنا هذا"[1].

في هذه الفترة (القرن التاسع عشر) فتح المسلمون أعينهم على عالم مختلف تماما، فما حدث كان نوعا من الوعي؛ فالعالم الإسلامي الذي ظلّ مجمّدا طوال قرون، قاس دفعة واحدة مدى التقدم الذي حصل خلال تلك الفترة الطويلة في أوربا، وولّدت الصدمة التي تلقّاها ردود فعل متباينة: النزعة الإصلاحية، القومية، الوحدة الإسلامية، الوحدة العربية، الحرب ضد المحتل...، باختصار ردّ المسلمون على تحدّيات الغرب بأفعال تراوحت بين حدّين:

1- الإسلام معطلا، ص: 140.

التحديث والانفتاح على الغرب، من جهة، والرفض التام لأي إصلاح والانطواء على الذات، من جهة أخرى.

في الفصل السادس "**الهويّة الإسلامية والحداثة**" عمل الكاتب على بيان تزايد عدد المسلمين -خلال القرن التاسع عشر- الواثقين من ضرورة إدخال إصلاحات عميقة على المجتمع الإسلامي؛ وكان الإصلاحيون الجدد أو المحدثون أمثال محمد علي وأتاتورك وأحمد أمين وغيرهم على يقين تام من أنّ الحاجز الدّيني راسخ لا يمكن زحزحته. في العشرينات نجح أتاتورك في الالتفاف على هذا الحاجز، مباغتا علماء الدّين الذين كانوا في حالة من الذهول من جراء تفكك السلطنة العثمانية وإلغاء الخلافة الإسلامية، وعندما أفاق علماء الشرع من ذهولهم وقفوا بكل صلابة وعناد في وجه كل محاولات التّجديد والتّغيير.

إذّاك يقول الكاتب ظهرت فلسفة تنمية جديدة تتمثل في المباشرة بإرساء أسس الصناعة، وعدم الالتفات إلى أيّ شيء آخر، كانت الفكرة الماركسية القائلة بأنّ تحويل البنية التّحتية يؤدّي إلى تحول في البنية الفوقية قد راجت رواجا منقطع النظير، مع الطّلبة الذين تكوّنوا في الغرب ثم عادوا إلى بلدانهم، لم تتناول خطط التحديث في هذه الفترة إلّا ميدان الاقتصاد وحده، فلم تمس البنى الاجتماعية، وتركت رجال الدّين أحرارا في ممارسة سلطتهم الدينية كيفما يشاؤون.

في مواجهة هذه النزعة التّصنيعية الآلية المستوحاة بقدر أو بآخر من الماركسية، طرح الأصوليون تصوّرهم "الآلي" الخاص بهم، والمتمثل في لزوم المرأة بيتها، وإقامة الحدود التي تنصّ عليها الشريعة، وإنشاء المصارف الإسلامية...، باعتبار أنّ من شأن ذلك كله أن يبعث الإسلام "الأصلي" وأن يتيح استئناف الحرب المقدسة على الكفار.

وفي ختام هذا الفصل خلص الكاتب إلى فشل كل الخطط التّنموية على أنواعها في العالم الإسلامي سواء أكانت دينية أم دنيوية، وذلك بسبب إهمال الأبعاد الثقافية للحداثة؛ فالعالم الإسلامي يريد أن يستورد منجزات الحضارة

الغربية من دون أيّ مسّ بثقافته الإسلامية التي هي انعكاس "لصراطية جامدة منذ القرن الثاني عشر، ثمة إذن انفصال لا سبيل إلى تجاوزه"[1].

في الفصل السابع والأخير من هذا الكتاب "آفاق للمستقبل" عمل الكاتب على تحليل مقولة جوليان غرين الروائي الأمريكيّ (1900-1998): "الله بسيط، أما اللاهوتيون فليسوا كذلك"، لأنّ اللاهوتيين بألاعيبهم التشريعية وتلاعبهم بالنصوص القديمة، أرادوا أن يجعلوا التّأويل عملية صعبة معقدة، ونجحوا بأفعالهم هذه في تعطيل تطوّر المجتمع. وعندما أسقطوا الإجراءات اللازمة الواجب اتخاذها راكموا مشكلات غير محلولة، وتركوها للأجيال التي من بعدهم، وكلما طال الانتظار من أجل إنجاز الإصلاحات اللازمة، تعقّدت الأمور وتفاقمت وازداد حلّها صعوبة.

لقد أكّد الكاتب -على مدار الفصول السبعة السابقة- على أنّه لولا العُطل الذي لحق بالعالم الإسلامي خلال القرن الثاني عشر، لتمكّن المسلمون من المضيّ في تطوّر كان من شأنه أن يشبه إلى حد ما التطور الذي عرفه الغرب بعد عصر النهضة، كما أكّد على أنّ بين الثّقافتين الغربية والإسلامية استمرارية تتضح من خلال تبني الجامعات الأوربية لمؤلفات ابن سينا وابن رشد وغيرهما، إذ ليس من تعارض بين الثقافتين في نظر الكاتب إلا عندما ترجّح كفّة المقولات الدّينية الأصولية المهيمنة على العالم الإسلامي منذ القرن الثاني عشر، ففي ذلك الوقت يصبح التناقض مستحكما بين مجتمع خاضع لقانون إلهي أبدي، ومجتمع تستقل فيه الدولة عن الدّين، وتصدر فيه القوانين كلها عن الإرادة البشرية.

1- الإسلام معطلا، ص: 164.

خاتمة

من خلال دراستنا لأهم المصنفات التي اهتمت بقراءة واقع الإسلام السياسي وما يرتبط بالحداثة وفكر روادها، خلصنا إلى أن هؤلاء المفكرين يرون أن الحركات الإسلامية تعتمد ضمن مرجعياتها على مفاهيم سياسية كلاسيكية من التراث السياسي الإسلامي، والتي لا تتلاءم مع مصطلحات الدولة الحديثة المبنية على مفهوم المواطنة أساسا، كما ذهب هؤلاء الكتاب إلى أن مصطلح الإسلام السياسي هو مصطلح سياسي وإعلامي وأكاديمي استخدم لتوصيف حركات تغيير سياسية تؤمن بالإسلام باعتباره "نظاما سياسيا للحكم"، ويمكن تعريفه كمجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية التي يستخدمها مجموعة "المسلمين الأصوليين" الذين يؤمنون بأن الإسلام ليس ديانة فقط وإنما هو عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي يصلح لبناء مؤسسات دولة.

ومصطلح الإسلام السياسي فضلا عن كل ما سبق هو نتاج حقبة من الزمن شهدت القدر الأكبر من التحامل على الإسلام ومعالم وجوده في ساحة الشأن العام السياسي والثقافي من أطراف غربية ومحلية، وهو أمر أسهم فيه بشدة صراع بعض الحركات الإسلامية مع النظم الحاكمة في بلادها، وأسهم فيه أيضا مناخ ما بعد الحرب الباردة، وصولا إلى الحادي عشر من سبتمبر وما تلاه.

ويعتقد الكثير ممن درسنا كتبهم في هذا البحث - وخاصة الغربيين - أن نشوء ظاهرة الإسلام السياسي يرجع إلى المستوى الاقتصادي المتدني لمعظم الدول في العالم الإسلامي، حيث بدأت منذ الأربعينيات بعض الحركات الاشتراكية في بعض الدول الإسلامية تحت تأثير الفكر الشيوعي في محاولة

لرفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للأفراد، ولكن انهيار الاتحاد السوفياتي خلف فراغا فكريا في مجال الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، ويرى أصحاب هذه المؤلفات أيضا أن التخلف والتردي في المستوى الاقتصادي والاجتماعي إنما يعود إلى ابتعاد المسلمين عن التطبيق الصحيح لنصوص الشريعة الإسلامية وتأثر حكوماتهم بالسياسة الغربية، كما كان للقضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني واحتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة، في فترة الثورة الإسلامية في إيران وحرب الخليج الثانية، كان من أهم الأسباب التي مهدت الساحة لنشوء فكرة مفادها أن السياسة الغربية مجحفة وغير عادلة تجاه المسلمين وتستخدم مفهوم الكيل بمكيالين.

والإسلام في نظر من تعرضنا لكتبهم بالدراسة مجرد رِسالة رُوحيّة، لا تتعدّى العلاقةَ بيْن المرء وربه، ساحتها: ضمير الفرْد، أو نفْسه التي بين جنبيه، ولا صِلة لها بإصلاح المجتمع، أو بتوجيهِ الدولة، أو بمعاقبة الجريمة، أو بتنظيمِ المال، أو بغيرِ ذلك مِن شؤون الحياة، لكن الحقيقة عكس ذلك تماما؛ فالإسلام دين ودنيا يظهر ذلك من خلال عنايته منذ بداياته بشؤون الحكم والسياسة، وهو الأمر الوارد في آيات القرآن الكريم وأحاديث سيد الأولين والآخرين، كما أن التطبيق العملي لمبادئ الدولة الإسلامية يؤكد عناية الإسلام بشؤون الحكم والسياسة وإن قل هذا التطبيق الصحيح -لمبادئ الإسلام- على مدار التاريخ، بل لقد أساء بعض الحكام المسلمين التطبيق العملي لهذه المبادئ، لكن هذا الأمر لا يمكن أن نعمم به القول أن الإسلام هو مجرد دين لا أكثر ولا أقل في حين هو عكس ذلك تماما.

لائحة المصادر والمراجع

- أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.

- إريك هوبزباوم، عصر رأس المال (1848- 1875)، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، 2008.

- إريك هوبزباوم، عصر الثورة (أوروبا 1789- 1848)، ترجمة: فايز الصياغ، مراجعة مصطفى الحمارنة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، 2007.

- فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث للنشر وبتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون العلمي، القاهرة، الطبعة الثانية، 2001.

- فريدون هويدا، الإسلام معطّلا: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التّاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع بشراكة مع رابطة العقلانيين العرب، دمشق، سوريا، الطّبعة الأولى، 2008.

- فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع بشراكة مع رابطة العقلانيين العرب، دمشق، الطبعة الأولى، 2009.

- سيد القمني، انتكاسة المسلمين إلى الوثنية (التشخيص قبل الإصلاح)، مؤسسة الانتشار العربي، ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

- سلمان العودة، أسئلة الثورة، مركز نماء البحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.

- عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2011.

- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

- فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1988.

- محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، مارس 2013.

- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت .

- داريوش شايغان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة؟، ترجمة: محمد الرحموني، دار الساقي بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

- حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، أيلول 2008.

- كرين برينتون، تشريح الثورة، ترجمة سمير الجلبي، مراجعة غازي بزو، دار الفرابي، الطبعة الأولى 2009.

- عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسية، الدوحة –أغسطس 2011 .

- هانس كوكلر، تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين: الأسباب والحلول، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

- Nassim Khoury ; Introduction à la Modernité Arabe ; Dar ELHADATHA ; Beyrouth ; P : 152-153.

- M.Foucault :Dits et Ecrits. T.IV. 1980-1988. Gallimard 1994.

من إصدارات
دار صفحات

1) قراءات في كتب الحداثة والإسلام السياسي، سعيد عبيد، 2017م.
2) استطيقا الشعرية في قصائد (أولئك أصحابي) لحميد سعيد، عصام شرتح، 2017م.
3) أنوثة الشعرية أم شعرية الأنوثة؟! (قراءة في تجربة الشاعر شوقي بزيع)، عصام شرتح، 2017م.
4) معضلة الظاهرة الإسلامية التشكيل الطائفي للإسلام المعاصر، حسام كصاي، 2017م.
5) الأندلس النشاط الاقتصادي في عهد الخلافة 316-422هـ/928-1031م، أ.د. صباح خابط عزيز سعيد، 2017م.
6) سياسة الدولة العثمانية تجاه الإمبراطورية الرومانية المقدسة 1520 - 1566 (الصراع العثماني النمساوي على المجر أنموذجاً) د. صدام خليفة عبيد، 2017م.
7) سلسلة كتب مقدسة 7 أسفار سليمان؛ دارسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2017م.

تميّز سليمان النبي والملك بحكمته وقوله الشعر والأمثال، فنال شهرة فائقة بين شعوب وأديان كثيرة، وربما لم توجد شخصية تفوقه شهرة، أو خلود ذُكر على مرور الأزمان. فقد كان لأسفاره مكانتها في الكتاب المقدّس بين اليهود والمسيحيين، وذكر العهد الجديد بفخر أن السيد المسيح من ذرّيّة سليمان، وأشاد بحكمته. كذلك كان لأخبار معجزاته وقدراته التي حباه بها الله مكانها في آيات القرآن الكريم؛ حيث وضع سليمان في مرتبة النبوة ووُصف بأجَلّ الوصف، على عكس العهد القديم الذي عدّه ملكاً، مارس كل شرور البشر، بما فيها الكفر بالله. وبعد تفصيل سيرة سليمان، ومقارنة ما جاء حولها في الديانات السماوية تأتي نصوص أسفاره كاملة، لنجد في قراءتها بلاغة المَثل وجمال الكلمة ورقة التعبير وحكمته، وقد يصدمنا ما فيها من متناقضات وغرائب حيث ترتقي كوجدان صوفي وإشراق معرفي إلى آفاق سماوية، ثم تعود؛ لتساير واقع الإنسان، وتقدم له حكماً وأمثالاً خالدة، ولكنها لا تنسى أسمى مشاعر الإنسان: الحب؛ حيث سيفهمه بعضنا حباً بشرياً غريزياً، والبعض الآخر سيعدّونه حباً إلهياً صوفياً. وعند ذلك سندرك أن أسفار سليمان تستحق القراءة، بل تستحق التأمل الطويل في معانيها؛ لأنها تجاوزت حدود القوميات والأديان، وارتقت لمستوى الأدب الإنساني.

8) سلسلة كتب مقدسة 6 كتاب مورمون؛ دارسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2017م.

يُشكّل هذا الكتاب أساساً للعقائد والتشريع لطائفة المورمون، ويعدّونه سِفراً مقدساً، كُتب من قِبَل أنبياء قدماء. وهو يدوّن ما جرى بين مجموعتين من المهاجرين لأمريكا، جاءت إحداهما من أورشليم والأخرى من بابل، وبعد حروب وصراعات دامية، أفنوا بعضهم ما عدا مجموعة، يفترض أنهم أجداد الهنود الأمريكيين. تقوم عقيدة المورمون على قناعة تامة بأنهم أتباع كنيسة مسيحية، تؤمن بالكتاب المقدس، وأن السيد المسيح ظهر في أرض أمريكا بعد قيامته، وهو مَنْ أوحى بكتاب مورمون لجوزيف سميث الذي هو نبي مثل النبي موسى؛ حيث استلم ألواحاً ووحياً ربانياً، وكُلف بإستعادة العقيدة المسيحية التي تبدّلت. ومهما تكن آراؤنا حول المارمونية، ومهما تكن الحملات الموجّهة ضدّها، وخاصة من الكنائس المسيحية، فهذا لا يمنع من كونها واحدة من أسرع الديانات انتشاراً، فلها تواجدها القوي والموزّع على جغرافية العالم. وبما أنها تكتسب مزيداً من المؤمنين بها، ففيها - إذنْ - ما يلبّي الرغبات الروحية لعدد متزايد من الناس، وحتى إن لم نؤمن بها، فهي تستحق النظر بتراثها الديني، ودراسته؛ لأنه جزء من التراث الديني العالمي.

9) تاريخ يوسيفوس - يوسف بن غريون، ترجمة زكريا بن سعيد اليمني - تحقيق د. منذر الحايك، 2017م.

يعد "يوسف"، صاحب هذا التاريخ، من أشهر الشخصيات اليهودية، فقد كان قائداً عسكرياً في التمرد الكبير ضد روما، ولما هُزم حاول الاستسلام فرفض جنوده ثم أجبروه على الانخراط في انتحار جماعي، فوافق ورتب طريقة ليقتلوا بعضهم بحيث بقي هو الأخير، فانضم للرومان وعاش بقية حياته في روما متفرغاً للتأليف، وغدا من أهم مبدعي الأدب اليهودي، فهو سليل الكهنة حاملي الثقافة اليهودية، كما أنه شاهد عيان للأحداث ومطّلع على الوثائق الرسمية، اضافة لإجادته الآرامية لغة الثقافة في الشرق، وامتلاكه أسلوب تعبير جميل. ولكتابات يوسف مكانة هامّة ضمن الأدب العالمي، فهي المصدر الأساس للمعلومات عن فلسطين في زمن الهيكل الثاني، وهي مهمة لليهود لأنها تشكل الوجه التاريخيّ لروايات الكتاب المقدّس. كما هي مهمة للمسيحيين، لاحتوائها على الذكر الوحيد للمسيح خارج الأناجيل، حتى أن بعض الكنائس تعد تأريخه هذا واحداً من أسفار العهد القديم. كما قام كثير من المؤرخين المسلمين باستقاء المعلومات منه لتغطية أحداث ما قبل الإسلام.

10) النهضة العربية الإسلامية في العصور الوسطى "دراسات في الإسهامات والانتكاسات"، د. أشرف صالح محمد سيد، 2017م.

يقوم تاريخ العصور الوسطى على عدة ظواهر تاريخية، من أهمها ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، واعتناق العرب الإسلام، والتوسع العربي الإسلامي الكبير منذ القرن السابع الميلادي، حيث خرج العرب المسلمون من شبه الجزيرة وأنشأوا حضارة جديدة هي أبهى حضارات العالم في العصور الوسطى، لها طابعها الخاص، هو طابع الإسلام واللغة العربية، وهذه الحضارة الإسلامية التي بلغت أوج كمالها في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) هي التي جعلت العصور الوسطى عصورًا مضيئة، ومَنْ يغص في أعماق الحضارة العربية الإسلامية وما حققته للبشرية من وسائل التقدم وعوامل الازدهار، ويلم بما ابتدعه الفكر العربي الإسلامي من مفاهيم ونظريات تناولت أهم معضلات ذلك العصر، يدهشه مدى عمق التفكير الذي بلغه العلماء العرب المسلمون، ويتضاعف اعجابه بهذا الفيض الزاخر من الأفكار العظيمة التي جاد بها الفكر العربي الإسلامي، فلم يحدث في تاريخ الحضارات القديمة والحديثة أن تألق الفكر الحضاري، وبلغ أوج عظمته في فترة قصيرة جدًا من الزمن كالفترة التي ولد فيها الفكر العربي الإسلامي ونما وتطور وأدرك معظم أسرار الحياة، وسبر أغوار المجتمع وأنظمته، وهذا الكتاب يبرز اسهامات النهضة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، ثم ما حدث لها من انتكاسات داخلية وخارجية أصابتها في مقتل، حيث يجد القارئ استعراضًا لجوانب تألق الحضارة الإسلامية مع الوقوف على أبرز مظاهرها الفكرية في انتشار المكتبات الشخصية في الأندلس. بالإضافة إلى بحوثًا عن علماء هذه الحضارة الذين أضاءوا جنبات العالم، تناولت القيادة الإدارية في فكر الفارابي، والمنهج العلمي عند البيروني، وصولاً إلى الانتكاسات متمثلة في الغزو المغولي كصفحة دموية في تاريخ الحضارة الإسلامية، وانتهاءً بالتراث العربي المخطوط الضائع.

11) أثر الموالي في الحياة الفكرية خلال (41 - 132هـ)، أسماء عبد الله غني العزاوي، 2017م.

الكتاب مهم للقارئ العربي والمتخصص معاً من جوانب عدة تميزت به مخطوطة الكتاب وفصوله الستة. فالباحثة حسب علمنا كتبت اول دراسة متكاملة عن الدور الفكري للموالي ايام الامويين بين السنوات (41-132هـ/661-749م) وباستثناء تلك الطبقة الفقيرة والمعدمة منهم نلاحظ ان معظم المصادر التي تتوفر لدينا قد كتبت من رجال الموالي وشخصياتهم من اصحاب الفرق والمذاهب، فهم في حقيقة الامر اصحاب النهضة في عالم الفكر بأصناف العلوم الدينية واللسانية واهمها طبيعة الحال الاسهامات في كتب التراجم والاحكام ومثل ذلك لا يقتصر على مصنفات التراجم والتواريخ والاحكام وحدها، فلدينا مادة دسمة من عمل النحويين والادباء والشعراء وفي مجالات العلوم الشرعية كافة من فقه وتفسير ومناظرات وما الى ذلك لقد تميزت جميع هذه الفصول الاكاديمية بعدة ميزات القت الضوء على دور المسلمين من غير العرب في قيام النهضة الفكرية المنشودة في العصر الاموي والعصور العباسية اللاحقة، وهو ما يشير الى ان مثل هؤلاء الموالي الكبار بأسهاماتهم العقلية قد احتلوا واقعاً مركز الصدارة في شتى فنون المعرفة والفكر واذا كان للعرب المسلمين ما قدموه سياسيا فقد تميز هؤلاء الموالي بما قدموه في مجالات الفكر والحضارة معاً وجاءت على مستوى الادارة والديوان والعقلنة سوية.

12) البصرة الحياة العلمية في العصر الأموي (41-132 هـ/661 - 749 م)، سعدون عبد المنعم جميل الحديثي، 2017م.

حرص المسلمون على نشر العلم بين الناس، حيث كانوا يحملونه معهم في أثناء فتحهم للبلدان، ولم يدخروا جهداً في سبيل تحقيق هدفهم هذا، وتاريخ العراق في العصر الأموي كان من أكثر التواريخ أهمّية، لما شهده من أحداث، وما تم خلاله من منجزات شارك أهل العراق بها إخوانهم العرب المسلمين، وقد كان منها المنجزات العلمية التي شهدها العراق آنذاك البصرة والكوفة. فقد عدتْ البصرة من أهم أمصار الخلافة الإسلامية في العصر الأموي علمياً، لا بل إن بعض العلوم قد نُسبت إليها مثل علم النحو، ومن هنا جاء اختياري لموضوع (الحياة العلمية في البصرة في العصر الأموي) لبحث الجذور العلمية الأولى في تلك المدينة، وما وصلت إليه خلال العصر الأموي، لقد اتضح أن صفة التعليم كانت غير رسمية في ذلك العصر؛ حيث كان العلماء يجلسون للتدريس تطوعاً في نشر العلم بين الناس، وعلى الرغم من كون العصر الأموي قد اتسم بكثرة الحروب والخلافات السياسية إلا أن الأمويين لم يهملوا الجوانب الأخرى، ومنها الجانب العلمي، فغدَت البصرة من أشهر الأمصار علمياً في ذلك العصر، لا، بل نُسب إليها بعض العلوم البدائية لبدايتها فيها، كعلم النحو وعلم الكلام، ولم تكن العلوم الدينية والعربية وحدها التي نشطت في البصرة، وإنما نشطت فيها العلوم الصرفة أيضاً كعلم الطب والصيدلة. وعلماء البصرة في ذلك العصر قادوا الحركة العلمية فيها حتى أصبحت البصرة من عتبات الإسلام العلمية، يؤمها طُلبة العلم وروّاد المعرفة من جميع أرجاء الخلافة الإسلامية.

13) بوابات العواصم والقصور الآشورية في ضوء الاكتشافات الأثرية الحديثة، عمار حسين مصطفى عبدالله، 2017م.

تُعدّ بوابات المدن والقصور من أهم العناصر المعمارية في بلاد الرافدين بصورة عامة، وفي العواصم الآشورية، بشكل خاص، وقد كشفت التنقيبات الأثرية في العراق عن قدم فن عمارة البوابات للمدن والقصور، فضلاً عن المعابد في آشور من بين أشياء أخرى، تسند نظرية أنها أساساً مصدرها هو بلاد الرافدين. وقد بلغ فن العمارة في بلاد الرافدين قمّته بدءاً من عصر الوركاء مروراً بالعصر الأكدي حتّى وصل ذروته في العصر الآشوري الحديث، وقد كشفت التنقيبات عن بوابات المدن والقصور والتحصينات الدفاعية والأسوار. وقد أولى الملك الآشوري اهتماماً بالغاً ببناء وتصميم البوابات وتزيينها وتحصينها، ويظهر ذلك جلياً من خلال النصوص الملكية الخاصة بطقوس البناء. تناولت الدراسة بناء بوابات المدن والقصور في أربعة عواصم آشورية (آشور، كالح، دور شروكين، نينوى)، اختارت الدراسة عدداً من بوابات المدن والقصور المكتشفة، والتي تمثل قمة الفن المعماري، وقد قسمت هذه الدراسة إلى خمسة فصول. تناول الفصل الأول ملخص تاريخ آشور وعواصمها والبوابات لغة واصطلاحاً. والفصل الثاني دراسة بوابات مدينة آشور وقصورها وتحصيناتها الدفاعية. والفصل الثالث عن بوابات المدينة والقصور والتحصينات الدفاعية لمدينة كالح؛ والفصل الرابع لدراسة بوابات المدينة والقصور والتحصينات الدفاعية لمدينة دور شروكين. أما الفصل الخامس، فقد تناول بوابات المدينة والقصور والتحصينات الدفاعية لمدينة نينوى. كشفت هذه الدراسة أن عمارة البوابات للمدن والقصور قد تطور – بشكل كبير – خلال الحقب الآشورية حتّى بلغ ذروته في العصر الآشوري الحديث؛ إذ امتزج مع فن النحت المجسم والنحت البارز، واستمر حتّى سقوط الدولة الآشورية الحديثة 612 قبل الميلاد.

14) تاريخ أوروبا الحديث 1789-1914؛ د.عمار شاكر الدوري - د.حارث عبد الرحمن التكريتي، 2017م.

عدّ العديد من المؤرّخين والمؤلّفين وحتّى الفلاسفة إن الثورة الفرنسية نقطة لانطلاق الفكر التحرري والوحدوي، ليس في أوروبا فحسب، وإنما في العالم بأسره، إلا أن الحقيقة التي لابد أن يعرفها الجميع، والتي لا تخفى عن العديد من المختصين في التاريخ الأوروبي، أن الثورة الفرنسية بكل معطياتها ونتائجها، هي ثورة طبيعية كحال بقية الثورات التي حدثت في داخل أوروبا أو خارجها، إذ إن سمة التحرر والوحدة والمساواة نادى بها الجميع ضد الاستبداد والظلم. ولاسيما إذا قلنا إن الثورة الفرنسية لم تحقّق مطالب الجماهير إلا بعد عشرة أعوام من الظلم والاستبداد، لذلك فإن ما تحقق في أوروبا بعد الثورة الفرنسية من إنجازات رمى بكل ثقله إلى تلك الثورة وفق اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية، على الرغم من أن تلك الإنجازات لم تظهر إلى حيّز الوجود إلا في المدة التي حكم فيها نابليون بونابرت فرنسا، والكثير من المناطق الأوروبية، بفضل تلك الأعمال والإنجازات، وكان لنهاية عصر نابليون أثره على الساحة الفرنسية والأوروبية، إذ عمل حكّام أوروبا إلى تبنّي فكرة المؤتمرات الدولية، من أجل إعادة رسم الخارطة الأوروبية من جديد تحقيقاً لأهداف الدول الكبرى على حساب الدول الصغيرة، إلا أن تلك الفكرة فشلت بسبب حدوث ثورات قومية، غطّت معظم الدول الأوروبية، وأرادت العودة إلى عصر نابليون ولاسيما بعد ظهور حركة البونابرتية.

15) التمذهب الفلسفي في دولتي المرابطين والموحّدين؛ د.ياسين أحمد صالح الدليمي، 2017م.

دراستنا هذه تدور حول تطور الدراسات الفلسفية في دولتي المرابطين والموحّدين، وهو موضوع تاريخي وفكري، ويستحق التأمل، وفي علمنا لم يسبق لأحد أن تطرق إلى الدراسات الفلسفية في هذه المدة من التاريخ العربي الإسلامي بصيغة مجتمعة؛ لأن الدراسات الفلسفية في عهد الموحّدين، كانت مكملة لدراسات عهد المرابطين، وامتداد فكرياً وتاريخياً وحضارياً لها، وجلّ الدراسات لم تكشف عن التطور الفلسفي لهذه المدة، وقد أقدمتُ على الموضوع، وأنا في حيرة من أمري، وصراع مع نفسي، خشية أن تصرفني ندرة المادة العلمية عن إماطة اللثام من تاريخ هذه المرحلة، لكنْ؛ بعون الله وتوفيقه، عثرتُ على المصادر والمراجع، التي شملت معظم اتجاهات الموضوع، فتاريخ الفلسفة العام، هو تاريخ الفكر البشري في نشأته ونموه، وتطوره، ومعرفة العوامل التي رافقته، وتركت فيه طابعاً خاصاً، وأثراً بيّناً، يدرسه المدقّقون من خلال حياة المفكرين المتفوقين الذين تأملوا ظواهر الكون، وسعوا لسبر أغوارها، وكشف أسرارها، وتوضيح مصادرها وعللها، والتقوا أثر الحقيقة أنّى كانت، فأوجدوا مباحثه، مهدت الطريق المؤدية إلى تهذيب المنطق، وتربية الأخلاق وتطهيرها، وإزاحة الكثير من السدول عن وجه الحقيقة، فالحقيقة واحدة لا تتجزأ، وثابتة على مر الدهور، لا تتبدل، والعقل الإنساني يقود إلى معرفتها.

16) خصائص التراكيب ودلالاتها في القصص القرآني؛ د.عمر إسماعيل أمين البرزنجي، 2017م.

فإنّ القرآن الكريم ما زال – ولا يزال – نبعاً صافياً عذباً، تنهل منه صفوف الراغبين على مرّ الأزمان، ويدرسون سمات إعجازه وبلاغته، فهو إعجاز إلهي أبهر العلماء والبلغاء بأسرار لغته الفصيحة ومعانيه البليغة، التي تلين القلوب القاسية؛ لأنه يخاطب القلوب والعقول والوجدان، ويَهزّ المشاعر والأحاسيس، فهو نصٌ تشريعي ولغوي وجمالي، أصبح ميداناً لكل مفسرٍ وعالم وفيلسوف وأديب وهم يغوصون في اقتناء أسراره التي لا تنفد، وإعجازه الذي لا ينتهي يقيناً أن الوصف عاجز عنه، بما فيه من جمال التعبير، وقوة التركيب، وشدة التأثير،

وروعة المبارك ولعلّ أهمية الدراسة تكمن في الكشف عن الجانب التطبيقي لبلاغة قصص القرآن الكريم، وسبر أغوارها، وإعجاز أسلوبها، وعمق معانيها، ذلك أن النظر في بلاغة القصص القرآني بكل أبعادها ومقتضياتها، ينطلق بوصفه جزءاً لا يتجزأ عن بنية النص القرآني، بسماته ودلالاته التركيبية، ورغم كثرة الدراسات التي أضاءت جوانب كثيرة من البحث، بالتحليل والتفسير، أفاد منها الباحث لكشف بعض الأمور الغامضة، لكن ثراء كلمات القرآن ومعانيه وأسلوبه وبلاغته لا ينتهي، مهما تعددت الدراسات وكثُرت، لذلك فإنّ كل دراسة في القرآن الكريم، لها أهمية خاصة تُميّزها من غيرها من الدراسات، لأنها تلتمس جانباً من الإعجاز من جوانبه التي لا تنتهي، وهو ما أبهر العلماء وأثار حيرتهم، كما هو حاصل أيضا عند كل متصدّ للبحث، كالفلاسفة، والأدباء والشعراء، على مر الزمن وتوالي الأيام.

17) دور لجان المراجعة في زيادة ثقة المستثمرين في التقارير المالية، محمد محمد مسلم درويش، 2017م.

هدف هذه الدراسة إلى التعريف بدور لجان المراجعة في زيادة ثقة المستثمرين في التقارير المالية، وتحقيقاً لذلك قام الباحث بوضع خطة تم تقسيمها إلى أربعة فصول، عرض في الفصل الأول منها المدخل إلى الدراسة والدراسات السابقة، بينما عرض في الفصل الثاني طبيعة لجان المراجعة ومهامها في منظمات الأعمال، وتطرق الباحث في هذا الفصل لدوافع نشوء لجان المراجعة وضوابط تكوينها وأهم مسؤولياتها وجوهر علاقتها مع كلاً من المراجع الداخلي والخارجي، وأما الفصل الثالث فقد تناول الباحث فيه دور لجان المراجعة في تعزيز الثقة بالتقارير المالية من خلال التعريف بمسؤولياتها وأهمية دورها في تقييم إجراءات إعداد التقارير، مع التركيز على دورها في مراجعة التقديرات والسياسات المحاسبية والحد من التقارير المالية الإحتيالية، وفي الفصل الرابع قام الباحث بعمل دراسة ميدانية لمعرفة المهام والمسؤوليات التي من الممكن أن تقوم بها لجنة المراجعة لتعزيز ثقة المستثمرين بالتقارير المالية، وتحقيقاً لذلك قام الباحث بتصميم استبيان تم توزيعه على عينة من مراجعي الحسابات الداخليين والخارجيين، وعلى عنية من أعضاء مجلس الإدارة والمدراء الماليين، وإضافةً لذلك وتأكيداً للدور الذي من الممكن أن تلعبه لجان المراجعة في زيادة ثقة المستثمرين بالتقارير المالية أجرى الباحث دراسة عملية على إحدى شركات الاتصالات الخليوية في سوريا -رفضت الإفصاح عن اسمها- تم التعرف فيها على هيكل الحوكمة المطبق وواقع لجنة المراجعة وأهم مسؤولياتها.

18) الصيغة السببية في اللغة الأكدية دراسة صرفية دلالية مقارنة مع اللغة العربية، عبدالله علي محمد التميم، 2017م.

وقد وقع الاختيار على موضوع (الصيغة السببية في اللغة الأكدية دراسة صرفية دلالية مقارنة مع اللغة العربية)، لما لهذا الموضوع من أهميّة لغوية، لا يمكن تجاهلها، ولاسيما أن الكلمة مقسمة عند النحاة على ثلاثة أقسام: هي(الاسم، والفعل، والحرف، أو ما يُسمّى - أيضاً - بالأداة). ومؤكد أن الصيغ الفعلية تمثّل العمود الذي ترتكز عليه الجملة في غالبية اللغات، فيجري بموجبها تحديد القائم بالفعل، ومَن وقع عليه تأثير الفعل، فضلاً عن التحديد النسبي لزمن وقوع الفعل، وإن كان الزمن هو مسؤولية السياق. تُعدّ الصيغة السببية واحدة من أهم المواضيع في اللغة الأكدية، فالعديد من النصوص تحمل في مضامينها مفاهيم هذه الصيغة التي يرتكز معناها على التسبّب في وقوع الفعل، وقد جاءت الدراسة للوقوف على معطيات هذه الصيغة، وبيان أوجه استعمالها، وكيفية تصريفها، والمعاني الدقيقة التي حدت بالفرد المتكلم باللغة الأكدية لاستعمالها دون غيرها من الصيغ الأخرى التي - ربّما - ماثلتها في المعنى، محتكمين بذلك إلى النصوص المسمارية، لتكون الفيصل في توضيح وظائفها، كما سنعمد إلى الاسترسال في أسلوب المقارنة مع اللغة العربية؛ لأن المنهج المقارن يساعد الدارس على تذوّق اللغة الأكدية. ومن الأسباب المباشرة التي دفعت لاختيار الموضوع هو أن العديد من الدراسات التي تناولت قواعد اللغة الأكدية بصورة عامة جلّها أعدّها الباحثون الغربيون، وهي دراسات مقتضبة، لم تختص لدراسة أساليب اللغة، ونحوها، وصرفها.

19) ظاهرة الولاية وتأثيراتها على مجتمع المغرب الأوسط فيما بين القرنين (6-9) هـ / (12-13 م)، دحمور منصور، 2017م.

هناك الكثير من الأشياء التي لا نفهمها وهذه مشكلة شريحة واسعة من المجتمعات إن لم نقل أنها مشكلة كل الناس؛ ليس لأن هذه الأشياء صعبة أو مبهمة وفقط بل لأنها قد تكون أغمض بكثير حتى من الشيء الذي نيأس من فهمه، فمشكلة بعض الأشياء أنها على الرغم من عدم فهمنا لها إلا أننا لا نيأس من محاولة إقناع أنفسنا بها، والغريب أن الأشياء التي تستعصي على الفهم بالنسبة لنا هي مسلمات بالنسبة لآخرين كما أن بعض ما لا يفهمه غيرنا هو أمرٌ مسلّم بالنسبة إلينا، ليس هذا فحسب بل ربما نصل إلى نوع من الفرض العقلي أو الحتمية الذهنية حيث أننا نرغم عقولنا على التسليم بشيء لا نفهمه، ثم إن البعض قد يرى في هذا نوعا من الأمراض النفسية فيما يراه آخرون نوعا من الإيمان، لسنا هنا في صدد دراسة موضوع الولاية من الناحية الدينية ولا نحن في صدد إثبات أونفي وجهات نظر حولها، ولكننا نريد أن نُلفت الانتباه إلى خطر تحديد الفكرة المسبقة حول موضوع ما، ما يمنع من فهم المقصود منه، وبالتالي فإن كتابنا هذا يبحث موضوع الولاية من جهته التاريخية الاجتماعية النفسية في سبيل الوصول إلى واقع الظاهرة خلال الفترة المدروسة فقط بأقصى ما يستطيعه العقل البشري من موضوعية وحياد سعيا منا إلى رسم صورة ما كان لا صورة ما نحسب أنه كان أو يجب أن يكون والله من وراء القصد وهو نِعم المولى ونِعم النصير.

20) نظام التواصل السيميولساني في كتاب الحيوان للجاحظ ـ حسب نظرية بورس ـ ، د. عايدة حوشي ، 2017م .

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز ما قدّمه أبو عثمان الجاحظ في المجال السيميائي؛ وذلك من خلال وصف نظام التواصل السيميولساني في كتاب الحيوان بأجزائه السبعة، ومقارنته بمعطيات النظرية السيميائية عند شارل سندرس بورس الأمريكي (Charles Sanders Peirce) بغرض تثمين جهود الجاحظ في هذا المضمار، لأن تتبعنا لهذا المجال المعرفي قد جعلنا ننتبه إلى إهمال بعض الدقائق في فكره من الناحية الفلسفية، وكذلك الجوانب التي يقترب فيها مع فكر بورس سيميائيا، أضف إلى هذا أنّ بعض الباحثين في المجال السيميائي والتواصلي غالبا ما ينطلقون من النظرية الغربية مهملين الأصول التأسيسية الواردة في التراث العربي لهذا العلم؛ خاصة عند تناولهم لجهود بورس السيميائية، فلإبراز هاتين القضيتين وغيرهما وإثبات ما أُهمل من مجهودات الجاحظ السيميائية والتواصلية؛ تأتي هذه الدراسة مستندة إلى الدراسات المتوفرة التي لفتت انتباهنا إلى فكرة السيمياء عنده خصوصا في كتاب الحيوان، حيث نذكر منها: (اللغة والخطاب) لعمر أوكان، (المناحي الفلسفية عند الجاحظ) لعلي بوملحم، (الرؤية البيانية عند الجاحظ) لإدريس بلمليح، (السيميائيات العربية: قراءة في نصوص قديمة) و(علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة) لعادل فاخوري، إلى جانب كتاب (السيمياء والتجريب عند الجاحظ- دراستان في النظرية والتطبيق) لمحمد حسنالربابعة...وغيرها من الدراسات التي زادت من اهتمامنا بمساهمات الجاحظ في التفكير السيميائي التواصلي مقارنة بنظرية بورس السيميائية.

21) الوفادات في العصر العباسي (132-334هـ/749-945م)، حسين خالد مصلح الجبوري، 2017م .

يحتل موضوع الوفادات في العصر العباسي (132-334هـ/749-945م) أهمية كبيرة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية؛ لأنه يناقش جانباً حضارياً مهماً، من خلال الوقوف على دوافع وغايات تلك الوفادات التي تمثل تواصلاً ملماً بين الراعي والرعية في مركز الدولة والأطراف، وكذلك من خلال الوقوف على الكثير من المشاكل التي كان يعاني منها المجتمع الإسلامي، وإيجاد الحلول المناسبة لها بواسطة تلك الوفادات سواء أكانت وفادات سياسية أو اجتماعية أو دينية أو علمية أو ثقافية، لقد تركت تلك الوفادات آثاراً مختلفة، أسهمت - بشكل أو بآخر - في بعض التغييرات والتطورات السياسية والإدارية والعسكرية والثقافية التي شهدتها الدولة العباسية آنذاك، وممّا دعانا إلى اختيار هذا الموضوع هو التشجيع المتواصل من قبل بعض أساتيذي الأجلاء، وكونه موضوعاً يعمل على إيضاح الجوانب المهمة في الحضارة الإسلامية، فضلاً عن أن موضوع الوفادات في تلك الفترة من العصر العباسي لم يبحث بشكل أكاديمي متخصص، أما عن أسباب تحديد الحقبة الزمنية للبحث بالتاريخ المذكور أعلاه فيعود إلى أن أغلب تلك الحقبة تشكّل عصر نشوء الدولة العباسية وازدهارها وقوتها؛ إذ كانت الوفود تقصد الخلفاء العباسيين الذين كانوا يمتلكون زمام الأمور بأيديهم دون ضغط أو تدخل خارجي، وتم تحديد نهاية تاريخ البحث في (334هـ/ 945م)؛ لأن هذا التاريخ - كما هو معروف - يمثل بداية التسلط البويهي على الدولة العباسية، والهيمنة على مقاليد الأمور.

22) اليهود في المشرق الإسلامي دراسة في التوزيع السكاني والحياة الاقتصادية للحقبة (11-923هـ/632-1517م)، د. خضر إلياس جلو، 2017م .

يعد حقل دراسات اليهوديات (السامية) حقلاً مهماً من حقول الدراسات التاريخية، وقد أولى الغربيون وبالذات الباحثون من اليهود هذا الأمر حيزاً مهماً من خلال دراسة تاريخ بني إسرائيل، أو ما يعرف بالدراسات السامية. وأول ما يشرع باحث ما بدراسة التاريخ اليهودي حتى تصدمه مقولة لأحد المختصين البارزين في تاريخ الشرق الأوسط مفادها : ((نجد النهج اللاتاريخي نفسه في الحاخامية اليهودية ويهودية الشتات، وعند استعراض ما كتب عن التاريخ اليهودي في العالم العربي والإسلامي تبين أمران أولهما تأخر اهتمام الباحثين بذلك المجال، والثاني قلة ما كتب من قبل أولئك الباحثين عن التاريخ اليهودي وما كتب معظمه إما عن الجوانب العقدية لبني إسرائيل وأنبيائهم، ويندرج تحت التاريخ القديم، أو الجوانب الأخرى التي كتب بها في التاريخ الحديث فقد شملت الصهيونية ممثلة بالكيان الصهيوني المزعوم في أرض فلسطين، وحتى هذه لا تمثل إلا نسبة ضئيلة مقارنة لما يكتب في الغرب، أما ما يخص الحقبة الإسلامية فلا يختلف عن غيره فقد كان السبق فيه للكتاب الغربيين، الأمر الذي أوجد لديهم أقساماً متخصصة على صعيد البحث التاريخي. أما في العالم الإسلامي وتحديداً العربي منه فهنالك ندرة واضحة فيما كتب عن تاريخ اليهود تحت ظل الحكم الإسلامي، وسيدرك القارئ ذلك عندما يطلع على قائمة المراجع في نهاية البحث. ولعل ندرة الدراسات مردها يعود إلى ندرة المعلومات التي أوردتها المصادر التاريخية والبلدانية والتراجم وغيرها، وكذلك حاجز اللغة التي يحتاج إليها الباحث لكون معظم ما كتب كان باللغة الانكليزية والعبرية وغيرهما من اللغات الأجنبية.

23) بحثاً عن النبي إبراهيم، أحمد الدبش، 2017م.
شخصية إبراهيم؛ تعد واحدة من أهم الشخصيات في التاريخ الديني، فقد بلغ إبراهيم في الكتب المقدسة مكانة خاصة، فالتوراة تعتبره الجد الأعلى من الناحية الدينية للشعب اليهودي، وأنهم تحدروا من صلبه خلفاً عن سلفه وأن الرب منحه أرضاً خاصة للشعب اليهودي، ومن الثقافات التي ارتبطت بشكل أو بآخر بإبراهيم، هي الصابئية، حيث يعتقد الصابئة بوجود برهم الملائاه بالرغم من ذكر إبراهيم في المصادر الدينية، فإنه لم يعثر حتى الآن على أي دليل آثاري، سواء كان كتابة أو نقشاً، أو حتى نقش يقبل التفسير، أو في نصوص تقبل. حتى .التأويل، يمكن أن يشير إلى النبي إبراهيم وقصته، سواء في آثار وادي النيل، أو آثار وادي الرافدين، على كثرة ما اكتشف فيها من تفاصيل ووثائق، في الحقيقة؛ منذ العقود الأولى للقرن العشرين، ومع الاكتشافات الأثرية العظيمة في بلاد ما بين النهرين [العراق]، وتكثف النشاط الأثاري في فلسطين، اقتنع العديد من المُؤرِّخين وعُلماء الآثار التَوراتِّيين بأنَّ تلك الاكتشافات الجديدة يُمكن أنْ تجعل من المُحتمل -إنْ لم تُثبت بالكامل- أنَّ الآباء كانوا شخصيَّات تاريخيَّة حقيقيَّة

24) صانع المعجزات دراسة في أساليب فهم العلم لقضايا الدين والفلسفة، عادل عبد الله، 2016م.
الكتاب عرض نقدي لصراع العلم والدين في المعجزة او فلنقل هو عرض لصراع العلماء والفلاسفة من الطرفين على المعجزة، إنطلاقا من المعنى الشامل لها، المعنى الذي توضحه هذه العبارة : لئن كان البحث في مفهوم (الله) لا يفترضُ و لا يؤدي بالضرورة الى البحث في المعجزات، فإن البحثَ في مفهوم (المعجزة) يفترض و يؤدّي بالضرورة الى البحث في مفهوم (الله) و جميع المفاهيم الدينية الأخرى المصاحبة له كالدين و الأنبياء و غيرها.

25) الأموريون الساميون الأوائل (التاريخ، الميثولوجيا، الطقوس، الفنون) خزعل الماجدي، 2016
كان الأموريون هم الساميون الأوائل بامتياز فهم بذرة السامية الأبكر والأكبر والتي -خرجت منها أغلب الشعوب السامية لاحقاً (باستثناء الأكديين والآشوريين) يشكل الأموريون ثم الكنعانيون والآراميون والكلدان والعرب مجموعات كبرى من الأقوام السامية التي ظهرت بشكل أساسي في وادي الرافدين وبلاد الشام وكان لها امتدادات واسعة شملت الجزيرة العربية وحوض المتوسط وشمال أفريقيا.ونرى أن الأموريين هم أقدم وأضخم مجموعة سامية ظهرت على وجه التاريخ وتكاد، بسبب ذلك، تفقد آثارها الأولى في المنطقة لظهورها قبل عصر الكتابة وربما قبل ظهور السومريين في جنوب وادي الرافدين الذين يعدون أصحاب أول حضارة تاريخية كبيرة فيه. ربما كان الأموريون هم أقوام العصر الحجري النحاسي (الكالكوليت) مع أقوام أخرى، وربما كانوا هم أصحاب حضارة العبيد (التي سبقت الحضارة السومرية) وهذا إن صح يشير إلى عراقتهم ورسوخ جذورهم في المنطقة بعد الثورة الزراعية في عصر النيوليت (العصر الحجري الحديث).

26) قصة يوسف بين التوراة والقرآن الكريم، كريمة كطيبي، 2016م.
تحتل القصص عموماً، وقصص الأنبياء على وجه التحديد، مكانة متميزة في كل من التوراة والقرآن الكريم. وشكلت مادتها الخام خزانا لا ينضب يستمد منها المتعاملون معها أخبارا عن ماض لا نعرف عنه إلا "نزر القليل. والمتعاملون مع هذه المادة الخام كُثر. وسيكون من غير المجدي حصرهم، الكتاب يتأرجح بسبب طبيعة موضوعه ما بين عالم السرديات والدراسات الأدبية والنقدية وعالم مقارنة الأديان ومناهج نقد التوراة ونقد الكتاب المقدس.

27) دراسة في الجيل لوقا، علي زلماط، 2016م.
وبعد تحرر شعوب العالم الغربي المسيحي من القبضة الكنسية، ظهرت عدت دراسات اهتمت بالمجال الديني المسيحي أو اليهودي بالدراسة النقدية المبنية على الحجة والدليل. والتي توصلت جلها إن لم نقل كلها إلى التشكيك في العقائد الأساسية المكونة للديانة المسيحية، والدعوة إلى ضرورة تنقيح هذه الديانة بحذف ما لحقها من الإضافات، والعمل على تنقيحها وتطويرها حتى تلائم الفطرة الإنسانية السليمة. فنتج من ذلك ظهور طبعات وترجمات عديدة للكتاب المقدس، يختلف بعضها عن بعض، فكلما تم اكتشاف أقدم مخطوط إلا وتمت إعادة النظر في الكتاب المقدس بالتنقيح والتهذيب. ومع ذلك تعمل الكنائس، عن عمد، على ترك الأخطاء التي توصّل الباحثون إليها، وبالأخص فيما يتعلق بالجانب العقدي..."

28) الليلُ في القُرآن الكَريم - دِراسةٌ جماليَّةٌ، د. سَعد جَرجيس سَعيد، 2016م.
الليل عند الجاهليين كان مشحوناً بالقلق والخوف والوَحْشَة والاضطراب؛ كان في مخيلة الجاهلي أن الليل عالمٌ يموجُ بالجنّ والأشباح، أما ليل القرآن الكريم فهو آناءٌ رحْبَةٌ للعبادة ومناجاة الله (ﷻ)، والتفكر في قدرته الباهرة وعلمه الواسع. إن القرآن الكريم قد وضع للمؤمنين جميعَ السبل التي تمكّنهم من التعامل مع الليل، وأعطاهم المفاتيح التي بها يدخلون إليه، فقد أرشدهم القرآنُ إلى آيات الليل، وفي الوقت نفسه علمهم كيف ينظرون إليها ويتدبرونها، كما علمهم كيف يجعلون من الليل آناء أنسٍ ومودةٍ وخشوع. لم يكتفِ القرآن الكريم بتصوير الليل من جهة واحدة، ولم يتحدث عنه على وفق زمن معين، وإنما اشتمل على تصوير الليل الكبير من جميع جهاته وفي جميع أوقاته، فلم تَغِبْ جهةٌ ولا لحظةٌ من الليل من التصوير القرآني، فلسنا نبالغ إذا قلنا: إنّ اللحظة السريعة للشهاب المتّقد، والومضة الخافتة من النجوم البعيدة، كلتا حاضرتين في تصوير القرآن الكريم.